DESCARTES

A SZABADSÁGRÓL

OFFICINA KÖNYVTÁR 101/102

DESCARTES

A SZABADSÁGRÓL

J. P. SARTRE VÁLOGATÁSÁBAN
ÉS BEVEZETŐJÉVEL

OFFICINA KÖNYVTÁR 101/102

BEVEZETÉS

Descartes a szabadságról.

A szabadság mindig egy, de a körülményekhez képest különféleképpen nyilvánul meg. Minden filozófusnak, aki védelmezőjének vallja magát, feltehetjük azt az alapvető kérdést: milyen kiváltságos helyzet révén szerzett tudomást szabadságáról? Mert egészen más, ha a cselekvés terén, a társadalmi vagy politikai vállalkozásban, vagy a művészi alkotótevékenységben ismerjük fel szabadságunkat, mint ha az értelem és felismerés aktusában. Egy Richelieu, egy paulai szt. Vince, egy Corneille, ha metafizikusok lettek volna, mondhattak volna egyet-mást a szabadságról, mert ők egyik oldaláról megragadták, amikor egy abszolut esemény formájában, az újnak, intézménynek vagy versnek megjelenésében alakot öltött egy olyan világban, mely se nem kívánta, s nem is utasította vissza. Descartes, ki elsősorban matematikus volt más oldaláról fogja meg a dolgokat: elsőre nem az „ex nihilo" teremtő szabadsággal találkozott szembe, hanem az autonom elme szabadságával, mely sajátos képességeivel a már létező esszenciák közötti értelmi kapcsolatokat fedezi fel. Innen van az, hogy a franciák, kik három évszázad óta a cartesianus szabadságban nevelkedtek, a „szabad akaraton" magától értetődően inkább a

független gondolkodás lehetőségét értik, mint a teremtő cselekvés képességét s filozófusaik, mint már Alanus, a szabadságot az ítélet aktusával azonosítják.

Ezért tölt el a felismerés mámorában a gyönyörűség, hogy felelőseknek érezhetjük magunkat azokért az igazságokért, melyeket felismertünk. Bármilyen is a mester, elérkezik egy pillanat, amikor a tanítvány magára hagyatva áll szemben a matematikai problémával. Ha nem bírja rá szellemét, hogy az összefüggéseket megragadja, ha nem termeli ki önmagából a feltevéseket és sémákat, melyek mint valami váz illeszkednek a vizsgált problémához, és leleplezik tulajdonképpeni struktúráját, ha végül nem tudja előidézni a döntő megvilágosodást, a szavak csak holt jelek maradnak, melyeket bemagol. Ugyanígy, ha önmagamat vizsgálom, érzem, hogy valaminek a megértése nem egy pedagógiai eljárás gépies eredménye, hanem csak az akaratomnak tulajdonítható, mellyel figyelmemet összpontosítom, elmém erőfeszítéseinek, ellenállásomnak az elaprózással és elnagyolással szemben, egy szóval, szellemem teljes értékű igénybevételének köszönhető kizárva minden külső tényezőt. S ez Descartes első felismerése: megértette mindenkinél jobban, hogy elménk legcsekélyebb lépése is egész értelmünket veszi igénybe, az autonóm értelmet, mely minden megnyilvánulásánál teljes és abszolut függetlenségében lép elő.

Az itt megismert autonomia azonban, mint látjuk, nem jelent egyuttal produktivitást is: hiszen éppen az szükséges, hogy az értelemnek legyen *mit* megértenie,

legyen az létező dolgok közötti objektív kapcsolat, struktúra, sorrend; röviden, összefüggések eleve fennálló rendje. A megismerés szabadságával ellentétben tehát semmi sem oly szigorúan kötött, mint az út, melyet végig kell járnia: „Mivel mindenről csak egyetlen igazságot állíthatunk, aki azt megtalálta, annyit tud róla, amennyit egyáltalán tudhat. Ha az iskolás gyermek a mennyiségtan tanulásánál a szabályoknak megfelelően elvégzett egy összeadást, biztos lehet abban, hogy a keresett összeg szempontjából, mindent megtudott, amit emberi elme tudhat. Az a módszer ugyanis, amely arra tanít, hogy a lépések helyes sorrendjét betartsuk és pontosan számbavegyük a vizsgált probléma minden tényezőjét, magában foglalja mindazt, ami a mennyiségtan szabályainak megdönthetetlen bizonyosságát adja."

Minden adott: a megismerendő tárgy és a megismerés módszere is. A gyermek, aki szabadsága birtokában a szabályoknak megfelelően elvégez egy összeadást. nem gazdagítja a világot ujabb igazsággal. Csak ujból elvégez egy műveletet, melyet előtte már ezrek elvégeztek, s melyet nem vezethet tovább, mint azok. Milyen meghökkentően paradox tehát a matematikus attitüdje: szellemét egy emberhez hasonlíthatjuk, aki keskeny ösvényen kénytelen haladni, ahol minden lépését, de még tartását is szigorúan megszabják a terep alakulása és járásának külső feltételei és ennek ellenére az a tántoríthatatlan meggyőződés hatja át, hogy minden mozdulatát szabadon végzi. Ha tehát a matematikai felismerésből indulunk ki, hogyan egyeztethetjük össze a létező dolgok adott és szükségszerű voltát ítéletünk szabadságával? Descartes

korában a kérdés annyival is nehezebb, mivel a matematikai igazságokban minden jámbor lélek az isteni akarat megnyilvánulásait látta. S mivel ezt a rendet nem lehetett megkerülni, egy Spinoza inkább az emberi szubjektivitást áldozta fel: tanításában az igaz belső erejével a gyarló egyedeken, a véges modusokon keresztül nyilvánul meg és válik valóvá. Az esszenciák fennálló rendjével szemben a szubjektivitás valóban csak az igaz igenlésének szabadságára korlátozódik, (s ebben az értelemben néhány moralista szerint nem rendelkezünk több joggal, mint hogy kötelességünket teljesíthetjük), vagy pedig csak egy zavaros gondolat, elnyomorított igazság, mely ha kifejlődik és világossá válik, elveszti a szubjektív jelleget. Ez utóbbi esetben az ember megszűnik, s nem marad különbség gondolat és igazság között, mert az igaz a gondolatok rendszerének teljessége. Ha tehát meg akarjuk menteni az embert, mivel ideákat alkotni nem tud, legfeljebb szemlélni tudja őket, csak azt tehetjük, hogy az egyszerű negatív képességgel ruházzuk fel: nemet tud mondani minden, ami nem igaz. Descartesnál így egy unitárius tanítás képében két meglehetősen eltérő teóriát találunk a szabadságról: az egyik, mellyel az ember saját képességeire, a felfogó- és ítélőképességére vonatkoztatja a szabadságot, a másik, mellyel csupán az ember autonomiáját igyekszik megmenteni az ideák szigorú rendszerével szemben. Descartes önkénytelen reakciója ez, hogy ragaszkodik az ember felelősségéhez az igazzal szemben. Az Igaz emberi valami, hiszen állítanom kell, hogy legyen. Ítéletemet megelőzően, mely akaratommak csatlakozása az igazhoz,

és lényem szabad állásfoglalása mellette, csak semlegeS és bizonytalan ideák léteznek, melyek se nem igazak, se nem hamisak. Az ember az a lény tehát, kinek révén az igazság megjelenik a világban, feladata pedig, hogy a létező dolgok természetes rendjét teljes odaadásával az ideák rendszerévé változtassa. Így az ember a Meditációk megjelenése óta lett azzá az „ontico-ontologikus" lénnyé, melyről később Heidigger fog szólni. Descartes tehát először is teljes mértékű intellektuális felelősséggel ruházza fel az embert. Bebizonyítja gondolkodásának minden körülmények közt fennálló szabadságát a létező dolgok láncolatával szemben. Egyuttal azonban magánosságát is. Heidegger azt mondja: Senki sem halhat meg helyettem. Viszont előtte Descartes: Senki sem gondolkodhat helyettem. Az embernek tehát igent vagy nemet kell mondania és ítélnie kell, egyedül. a világmindenség nevében. Ítélete tehát abszolút, metafizikai aktus, állásfoglalása nem relatív, nem megközelítésről van szó, melyet vitatni lehet. Hanem, ahogyan Kantnál az ember a metafizika államában a törvényhozó szerepét játssza, Descartes mint tudós, megállapítja a világ törvényeit. Mert az „igen", melyet végül ki kell mondanunk, hogy az igaz uralma elérkezzék, megköveteli egy korlátlan hatalmú képesség teljes odaadással vállalt állásfoglalását: nem mondhatjuk „csak egy kevéssé", hogy igen, sem „csak egy kevéssé", hogy nem. S az ember által kimondott „igen" semmiben sem különbözik Isten „igen"-étől. „Csak az akaratomat ismerem oly nagynak, hogy nem tudok hatalmasabbat és kiterjedtebbet elképzelni, s így leginkább ez ébreszt tudatá-

ra, hogy Isten képmását és hasonlatosságát viselem. Mert ha az akarat összemérhetetlenül nagyobb is Istenben, mint bennem, talán mindentudása és hatalma miatt, melyek együttesen erősebbé és hatékonyabbá teszik, talán a tárgya miatt... Mégis, ha csak formailag, tisztán magában véve tekintem, benne sem látom nagyobbnak."

Ez a teljes szabadság, éppen azért, mert nem tür meg fokozatokat, szemmel láthatóan egyaránt tulajdona mindannyiunknak. Vagy még inkább, mivel a szabadság nem egyik tulajdonságunk a többi között, nyilvánvaló, hogy minden ember maga a szabadság. A híres megállapítás, hogy a józan ész a világ legigazságosabban elosztott java, nem csupán azt jelenti tehát, hogy minden ember lelkében ugyanazok a csírák, ugyanazok a vele született ideák találhatók, hanem „azt is bizonyítja, hogy minden emberben egyaránt van meg a képesség, hogy helyesen ítéljen s az igazat a hamistól megkülönböztesse." Egyik ember nem lehet emberebb a másiknál, mert mindenki egyaránt végtelen szabadsággal rendelkezik. Ebben a tekintetben senkisem mutatott rá jobban a tudomány és demokrácia szellemének kapcsolatára, mint Descartes, hiszen az általános választójogot az embernek csak erre a mindenkiben egyaránt fellelhető képességére alapíthatjuk, melynek segítségével igent vagy nemet tud mondani. Kétségtelenül sokféle különbséget állapíthatunk meg az egyes emberek között: egyiknek élénkebb az emlékezete, a másiknak képzelete gazdagabb, ez gyorsabb felfogású, amaz az igazsá-

gok nagyobb területét öleli föl. Ezek azonban nem alapvető tulajdonságai az ember jellemének: csupán testi akcidenciáknak tekinthetők. Egyedül az jellemzi emberi lényünket, hogy szabadon rendelkezünk ezekkel az adottságokkal. Nem az számít, hogy felfogóképességünk gyors, vagy lassú, mert az ismeret, bárhogyan is jutunk birtokába, vagy teljes, vagy nincs egyáltalán. Alkibiades és a rabszolga, ha ugyanazt az igazságot ismerik fel, teljesen egyenrangúak abban, hogy ezt az igazságot felismerték. Ugyanígy az ember körülményei és képességei sem növelhetik vagy korlátozhatják szabadságát. Descartes ezzel a stoikusokat követve lényegbeli megkülönböztetést tett hatalom és szabadság között. Szabadnak lenni nem azt jelenti, hogy meg tudjuk tenni, amit akarunk, hanem hogy azt akarjuk, amit meg tudunk tenni.: „Semmi sincs oly teljes mértékben hatalmunknak alávetve, mint gondolataink, ha tudniillik a gondolat szót a lélek minden tevékenységére vonatkoztatjuk; tehát nemcsak az elmélkedés és szándék, hanem a látás és hallás funkciója, az elhatározás, hogy valamilyen mozdulatot végezzünk, s nem egy másikat, egyaránt gondolatnak számít, amennyiben a lélektől függ... Nem akarom ezzel azt állítani, hogy a külső dolgok egyáltalán nincsenek hatalmunknak alávetve, hanem csak annyira, amennyire gondolataink engedelmeskednek, nem abszolút és teljes mértékben tehát, mivel rajtunk kívül más hatalmak is vannak, melyek szándékaink teljesülését meghiusíthatják."

Az ember tehát különféle és korlátozott képes-

ségei mellett teljes szabadsággal rendelkezik. De ebből már sejthetjük a szabadság negatív jellegét. Mert ha nincs meg a képességem, hogy bizonyos cselekedeteket végrehajthassak, kénytelen vagyok tartózkodni attól, hogy ezeket megtenni kívánjam: „mindíg azon kell lennem, hogy inkább magam győzzem le, mint a sorsot, s mindíg vágyaimat próbáljam inkább megmásítani, mint a világ rendjét . . .” Ennek ellenére a szabadság ebben az első megfogalmazásban is rendelkezik bizonyos effektív hatalommal. Pozitív és konstruktív szabadság. Kétségkívül nem tudja megváltoztatni a világban uralkodó mozgást, de befolyásolhatja a mozgás irányát. . A lélek székhelye az agyvelő középpontjában lévő kis mirigy, amely a test többi részébe a szellemi testecskék (esprits animaux), továbbá az idegek, sőt a vér közvetítésével sugározódik szét . . . A lélek minden tevékenysége abban merül ki, hogy akar valamit. S pusztán ezzel az agyvelő kis mirigyét, mellyel szorosan egybeforrt, olyan mozgásra készteti, amilyen a mindenkori szándéknak megfelelő hatás előidézéséhez szükséges.” Ebben áll tehát az emberi szabadság tényleges hatalma és konstruktív volta, mely a Discours de la Méthode alapjait alkotja. Mert végeredményben a módszert kigondolt mű: , Bizonyos gondolatmenetek ezekhez a meggondolásokhoz és maximákhoz vezettek, melyekből egy módszert alakítottam ki.” — írja Descartes. Sőt még szabatosabban, a Módszer minden szabálya (az elsőt kivéve) a cselekvés és a konstruktív gondolkodás szabályai. Nem feltételezi-e az analízis, melyet a második szabály előír, a szabad és teremtő ítélőképes-

ségét, mely előbb sémákat alkot és hipotetikus felosztásokat hív életre, melyeket azután a valóságra alkalmaz. Nem kell-e a valóság káoszában előbb kigondolnunk és felvázolnunk azt a rendet, melyet a harmadik maxima követel, hogy alávethessük neki magunkat. Bizonyítéka az, hogy akkor is kigondolnók, ha a valóságban nincs is meg: „Még ott is feltételezek rendet a dolgok között, ahol természettől fogva nem következnek egymásután." Nem feltétele-e a negyedik szabály felsorolásainak, hogy az emberi szellem rendelkezzék általánosító és osztályozó képességgel? A módszer tehát a Kant-i sematizmus síkján áll és egészen általános irányelveket tartalmaz a szabad és teremtő ítélőképesség számára. Ugyanakkor, mikor Bacon az angolokat az empírikus tapasztalat követésére tanítja, Descartes azt követeli, hogy a fizikus a tapasztalatot hipotéziseivel előzze meg. Műveiben tehát elsősorban a humanista nagyszerű tanuságtételét kell látnunk a teremtő szabadság mellett, mely lépésről-lépésre építi fel az igazat, kutatja és felvázolja minden pillanatban a létező dolgok közötti összefüggéseket, hipoteziseket és sémakat állít fel. A szabadság mellett, mely egyenlő Istenben és emberben, egyenlő minden egyes emberben, abszolút és végtelen, s amely kényszerít, hogy elvállaljuk a félelmetes feladatot, az ember feladatát par excellence: valóra váltani azt, hogy létezzék a világban Igazság, megvalósítani azt, hogy a világ igaz legyen — s amely módot ad nekünk arra, hogy nemeslelkűek lehessünk, hiszen „a nemeslelkűség érzését a szabad ítélőképesség tudata adja, s vele együtt az el-

tökéltség, hogy mindíg helyesen fogjuk alkalmazni ezt a képességet."

De a szabadsággal szemben fennáll a dolgok eleve adott rendje. Kantnál az emberi szellem állapítja meg az igazságot. Descartesnál viszont csupán felismeri, miután Isten egyszersmindenkorra lerögzítette az esszenciák között fennálló mindennemű összefüggést. Bármilyen gondolatmenetet is választ tehát a matematikus, hogy problémája megoldásához eljusson, ha egyszer elérte, nem kételkedhet többet az eredményben. A cselekvés embere végignézve művén, azt mondhatja: ez az enyém. De nem így a tudomány embere. Alighogy felfedezte az igazságot, már idegen számára. Mindenkinek tulajdona, és mégis senkié. Az ember csak konstatálhatja, s ha világosan látja az összefüggéseket, melyek meghatározzák, még a kételkedés lehetősége sem marad meg számára. Belső megvilágosodás gyúl elméjében, mely teljesen áthatja, s nem tehet egyebet, mint elismeri a felfedezett igazságot s ezen keresztül az egész világrendet. Az igazságok, amilyen $2\times2=4$, vagy „gondolkodom, tehát vagyok", csak annyiban érvényesek, hogy állítom őket, nem tehetek azonban egyebet, mint hogy állítsam őket. Ha azt mondom, hogy nem létezem, még hazugságot sem agyaltam ki, csak olyan szavakat csoportosítottam, melyek jelentésükkel egymást semmisítik meg, mintha négyszögletes körökről vagy két kiterjedésű kockákról beszélnék. Ime, a Descartes-i akarat kényszerül tehát valamit állítani: „Amikor például az elmult napokban azt kutattam, létezik-e a világon bármi is, és felismertem, hogyha csak vizsgálom ezt a kérdést,

egészen nyilvánvalóan következik, hogy én magam létezem, lehetetlen volt nem úgy ítélnem, hogy amit ennyire világosan felismertem, feltétlenül igaz, nem azért azonban, mert erre bármiféle külső ok kényszerített, hanem pusztán azért, mert az értelmemben támadt nagy világosságot akaratomnak ugyanolyan erős vonzódása követte."

Descartes kétségtelenül kitart amellett, hogy szabadnak nevezze ezt az ellenállhatatlan, kényszerű állásfoglalást a nyilvánvaló igazság mellett, ezzel azonban teljesen eltérő, új értelmet ad a szabadság szónak. Állásfoglalásunk szabad, mert nem kívülről ható kényszer parancsára történik, azaz nem a test valamilyen mozdulata, vagy pszichológiai kényszer idézi elő, hiszen nem a lélek élményeinek világában járunk. Ha azonban a lélek független marad a testtől az igazság megismerésének aktusa közben, s ha a „Traité des Passions" meghatározásának szavaival élve a világosan és tisztán felfogott összefüggések igenlését a teljes egészében vett gondolkodó szubsztancia megnyilvánulásának nevezhetjük, a szavak elvesztik értelmüket, amennyiben az akarat és értelem viszonyának szempontjából nézzük a dolgot. Csak imént neveztük ugyanis szabadságnak azt a lehetőségét, hogy az akarat maga dönthet, elfogadja, vagy elutasítsa-e az ideákat, melyeket az értelem felfogott, s ez más szóval azt jelenti, hogy a játszmát soha meg nem játszották, a következmények pedig nem láthatók előre. Ehelyett most már az értelem viszonyát az akarathoz a világos felismerés esetében szigorú tör-

vényszerűség határozza meg, melyben az idea élesen körülírt és világos volta játssza az igenlés szempontjából a döntő tényező szerepét. Ezen a ponton Descartes egészen közel jut tehát Spinozához és Leibnizhez, akik a lények szabadságát természetüknek minden külső tényezőtől független fejlődésében látják, bár a fejlődés egyes állapotai szigorú szükségszerűséggel kapcsolódnak egymáshoz. S ezen a ponton Descartes csaknem odáig megy, hogy a közömbösség szabadságát tagadja. helyesebben, hogy a szabadság legalacsonyabb fokának tekintse: „Mert ha szabad is vagyok, nem kell szükségképpen közömbösnek is lennem, hogy a két ellentett véglet közül egyiket vagy másikat válasszam-e. Sőt amennyivel inkább hajlok valamelyik felé, akár azért, mert szembeszökően felismerem benne a jó és igaz jelenlétét, akár azért, mert Isten így rendelte el elmémben, annyival is szabadabban választom és fogadom el azt." Ez az alternativa: „akár azért, mert Isten így rendelte el elmémben" tulajdonképpen a hitre vonatkozik. Mivel az értelem nem szolgálhat elegendő alapul a hit számára, az akaratot egy belső, természetfeletti világosság hatja át és világosítja meg, melyet Kegyelemnek nevezünk. Talán megbotránkozunk, mikor azt látjuk, hogy a korlátlan és autonóm szabadság hirtelen az isteni Kegyelem befolyása alá kerül, mely arra rendeli, hogy olyasmit állítson, amit nem lát világosan. De alapjában véve, valóban olyan nagy a különbség a természetes és a természetfeletti megvilágosodás, azaz a Kegyelem között? Az utóbbi esetben

nyilvánvalóan Isten az, aki akaratunk közvetítésével állít valamit. De nem ugyanígy áll a dolog az első esetben is? Ha az ideák rendelkeznek léttel, az csak annak köszönhető, hogy Istentől származnak. Az idea élesen körülírt és világos volta csak belső kohéziójának és léttel való telítettségének jele. És ha én magam ellenállhatatlanul hajlok arra, hogy az ideát igaznak ismerjem el, ezt az eredményezi, hogy egész létezésével és abszolút pozitív voltával győz meg. A tiszta és telített, hibátlan és hiánytalan lét saját súlyával igenli magát bennem. És mivel minden létnek és pozitívnek Isten a forrása, ez a pozitívitás, a létnek ez a teljessége, ami az igaz ítéletben megnyilvánul, nem eredhet belőlem, a nemlétezőből, hanem egyedül Istenből. Ne akarjunk ebben a teóriában csak kísérletet látni, mellyel a racionalista metafizikát a keresztény teológiával igyekszik összeegyeztetni. Csak a kor nyelvére fordítja le azt, amit a bölcs mindig érez, mikor mint tiszta nemlét, mint puszta kontempláció áll az igazság önmagát hordozó, örök teljessége és végtelen tekintélye előtt, melyet szemlél. Igaz, három évvel később, 1644-ben Descartes visszatér ahhoz, hogy megadja az embernek a közömbösség szabadságát: „Annyira bizonyosak vagyunk akaratunk szabadságában és lényünk közömbös voltában, hogy semmi másról nem lehet ennyire bizonyos tudomásunk. Éppen ezért Isten mindenható hatalmának ismerete sem akadályozhat abban, hogy higyjünk benne." De ez csupán óvatosság: Augustinus félelmetes sikere nyugtalanította, és óvakodott attól, hogy a Sorbonne elítélje. Annál figyelemre méltóbb, hogy a szabadság-

nak ez az újabb, szabad akarat nélkül való megfogalmazása kihat most már minden területre, melyre meggondolásai terjednek: Mersennehez írt levelében ezeket mondja: Ön elveti azt az állításomat, hogy elegendő helyesen ítélnünk, hogy helyesen cselekedjünk. Mégis úgy látom, hogy az Iskola bevett tanítása szerint Voluntas non fertur in malum nisi quatenus ei sub aliqua ratione boni repraesentatur ab intellectu (Az akarat sohasem hajlik a rosszra, ha ugyan az értelem a Jó valamilyen képében nem állítja eléje), s innen származik a mondás: omnis peccans est ignorans (aki vétkezik, tudatlan), éppen ezért, ha az értelem soha nem állítana az akarat elé a jó képében olyasmit, ami nem jó, sohasem tévedhetne ítéletében." A tétel teljes: a Jó világos meglátása maga után vonja a cselekedetet, ahogy az Igaz világos felismerése állásfoglalásunkat vonja maga után. Mert a Jó és az Igaz tulajdonképpen egy, tudniillik a Lét. S ha Descartes azt állíthatja, hogy sohasem vagyunk annyira szabadok, mint amikor a Jót cselekedjük — tekintve, hogy a szabad cselekedet egyúttal a legjobb is, azaz a világ rendjének leginkább megfelelő — a szabadságnak a cselekedet *értékével* való meghatározásával helyettesíti itt az autonómián alapuló meghatározását. S ez a tanítás logikájában rejlik: ha nem magunk eszeljük ki, hogy mi számunkra a Jó, ha a Jó független, a priori egzisztenciával rendelkezik, hogyan szemlélhetnők anélkül, hogy ne tennők is egyúttal?

Mindazonáltal az igazság keresésében, akárcsak a Jó követésében az ember igazi autonómiáját ismerhetjük

fel. De ez csak annyiban áll fenn, amennyiben az ember nemlétező. Nemléte és a nemlétezővel, a Rosszal, a Tévedéssel való kapcsolata révén éri el, hogy kivonhatja magát Isten hatalma alól, mert Isten, a lét végtelen teljessége nem foghatja fel és nem rendelkezhet a nemlétezővel. Ő helyezte belém a pozitivumot, ő a felelős alkotója mindennek, ami van bennem. De véges és korlátozott voltomnál fogva, árnyoldalaim révén, elfordulok tőle. Ha megőrzöm közömbösségemet, ez annak köszönhető, hogy nincs ismeretem, vagy hogy ismeretem helytelen és csonka, torz és zavaros ideákról származik. Minderre a nemlétezőre tudom én, mint a nemlétezők egyike, azt mondani, hogy nem. Képes vagyok nem elhatározni magam a cselekvésre, az állításra. Tehát tekintve azt, hogy az igazságok rendszere rajtam kívül áll fenn, nem a teremtő gondolkodás definiálja autonóm voltomat, hanem a tagadás. Tagadás addig a pontig, mikor már nem tagadhatjuk azt, hogy szabadok vagyunk. Ezzel a módszeres tagadás a szabad cselekedet alapesetévé lesz: „Nihilominus ... hanc in nobis libertatum esse experimur, ut semper ab iis credendis, quae non plane certa sunt et explorata, possimus abstinere". (Mégis felismerjük magunkban a szabadságnak azt a fajtáját, mellyel óvakodhatunk, hogy elhigyjük azt, amit nem ismerünk fel világosan és biztosan), máshol megint: „Mens, quae propria libertate utens supponit ea omnia non existere, de quorum existentia vel minimum potest dubitare." (Az értelem sajátos szabadságának segítségé-

vel feltételezi, hogy minden, minek létezésében csak a legcsekélyebb mértékben is kételkedhet, nem létezik.)

A hegeli negativitás előfutárát láthatjuk ebben a képességben, hogy visszavonulhatok, kiszabadíthatom és kivonhatom magam minden alól. A kételkedés minden olyan megállapításra vonatkozhat, ami bármilyen gondolkodásunkon kívül eső tényt állít, tehát azzal, hogy minden létező dolgot zárójelbe tehetek, korlátlanul gyakorlom szabadságomat, amennyiben én, semmi és nemlétező magam is, mindazt, ami van, nemlétezővé teszem. A kételkedés a léthez fűző kapcsolatoknak megszakítása. Ezzel nyílik az ember számára állandó lehetőség, hogy eloldozza magát a létező világtól, és hirtelen felülről szemlélje, mint fantazmák sorozatát. Ebben az értelemben véve az ember felsőbbségének valóban legnagyszerűbb igenlése. A megtévesztő Rossz Szellem hipotezise világosan mutatja, hogy az ember kivonhatja magát minden megtévesztés alól és kikerülhet minden csapdát. Az igaz világa fennáll, mert az ember szabad. De ha nem is állna fenn, az ember szabadsága elegendő ahhoz, hogy a tévedés soha ne uralkodhassék. Mivel az ember egy ezzel a tiszta tagadással az ítéletnek ezzel a teljes felfüggesztésével, abban az esetben, ha oly mozdulatlan marad, mintha lélekzetét tartaná vissza, bármelyik pillanatban ki tudja vonni magát a természet csalóka és hazug látszata alól. Kivonhatja magát mindaz alól is, ami természeti adottság benne, emlékezete, képzelete, teste alól. Kivonhatja magát még az idő alól is, és menedéket találhat a pillanat örökkévalóságában.

S ez mindennél világosabban mutatja, hogy az ember nem a „természet" lényei közül való. De abban a pillanatban, amikor eléri ezt a felülmulhatatlan függetlenségét a Rossz Szellem mindenhatóságával szemben, sőt Istennel szemben is, rádöbben, hogy önmaga is nemlétező. A l é t-t e l szemben, melyet teljes egészében zárójelbe tett, saját maga is csak egyszerű n e m marad, test nélkül, emlékezet nélkül, ismeret nélkül és személy nélkül. Tagadása mindennek, mely önmagát is megseminisíti a Cogitóban, amint a következő sor is bizonyítja: „Dubito ergo sum vel quod idem est: Cogito ergo sum" (Kételkedem, tehát vagyok, vagy ami ezzel egyértelmű: Gondolkodom, tehát vagyok.) Bármennyire is a stoikus „epoché"-ből merít ez a tanítás, Descartes előtt senki sem helyezte a hangsúlyt a szabadság és a negativitás kapcsolatára. Senki sem mutatott rá arra, hogy a szabadság nem azáltal lesz az ember osztályrészévé, hogy az ember van, hogy a létezésnek egy teljessége a többi teljesség között a hiánytalanul teljes világban. hanem azáltal, hogy nem létezik, éppen ellentétben az előbbiekkel, azáltal, hogy hogy véges és korlátozott. De ez semmiesetre sem lehet teremtő szabadság, hiszen az ember éppen s e m m i. Nem rendelkezik olyan képességgel, melynek segítségével bármilyen ideát tudna produkálni, hiszen az idea realitás, azaz rendelkezik bizonyosfokú létezéssel, melyet én nem adhatok neki. Descartes azonban maga szab határt a következményeknek, mert amikor végül is előlép a lét — az abszolút és tökéletes, a végtelenül végtelen lét — nem tagadhatjuk meg tőle, úgymond, mel-

lette való állásfoglalásunkat. Azon vesszük észre magunkat, hogy Descartes nem vonja le negativitási teóriája végső következtetéseit: „Hiszen az igazság a létezésben nyilvánul meg, a hamis pedig csak a nemlétben." A tagadás képessége az emberben csak a hamis elutasítására terjed ki, egyszóval arra, hogy a nemlétezőre n e m e t mondhat. Ha tartózkodni tudunk attól, hogy valónak fogadjuk el a Rossz Szellem műveit, nem azon mulik, hogy vannak, másszóval azon, hogy akár igazak, akár nem, mint érzékeléseink, rendelkeznek minimális léttel, hanem annak tulajdonítható, hogy nem léteznek, azaz csak hazug módon tünnek valaminek, ami valóban nincs. Ha ki tudjuk vonni magunkat a világból, nem azért lehetséges, mert a világ valóban fennáll magasztos és teljes méltóságában, mint abszolút igenlés, hanem azért, mert érzékeink közvetítésével zavarosan jelentkezik előttünk, és tökéletlenül fogjuk fel néhány olyan idea segítségével, melynek alapja ismeretlen számunkra. Descartes folytonosan ingadozik tehát két elgondolás között: az egyik a szabadságot a negativitással, a lét tagadásával azonosítja — s ez a közömbösség szabadsága —, a másik pedig a szabad akaratot a tagadás egyszerű tagadásának tekinti. Descartes tehát nem jut el odáig, hogy a negativum teremtő aszpektusát meglássa.

Különös szabadság. Végeredményben kétféle alakot ölt magára: első alakjában negatív, és autonómiával rendelkezik, de ez csak arra szorítkozik, hogy megakadályozza állásfoglalásunkat a tévedés, a za-

varos gondolatok mellett. A másiknál megcserélődik értelme, pozitív állásfoglalás, de az akarat elveszti autonómiáját, és ehelyett az értelemben gyult megvilágosodás hatja át és determinálja. Vajjon ez Descartes elgondolása, s valóban megfelel ez a teória, melyet felállít, annak az első érzésnek, melyet ez a független és büszke ember akarata szabadságáról táplált? Aligha hihető. Először is ez az individualista, kinek filozófiájában a saját személye oly fontos szerepet játszik, akár a Discours de la Méthode-ban, ahol lépésről-lépésre leírja gondolatainak történetét, akár ott, ahol kételkedése útján mint megdönthetetlen ténnyel találkozik szembe önmagával, ez az individualista a szabadságnak testetlen és személytelen formáját látta meg: hiszen a gondolkodó alany, ha hihetünk szavainak, tulajdonképpen nem lehet más. csak s e m m i, csak tiszta tagadás, az a nemlétezés, a levegőnek ez a csekély rezgése, mely egyedül mentesül az általános tagadás alól, s amely s e m m i egyéb, mint maga a kételkedés, mely azért lép ki a semmiből, hogy ezzel a lét legtisztább megvalósulásává váljék. A cartesianus bölcs, aki alapjában véve nem más, mint az örök igazságok puszta látása, alig különbözik a platonista filozófustól, aki a test és az élet szempontjából halott, aki nem több az Ideák tiszta szemléléséné.l s végeredményben azonosul a bölcselettel. Az ember azonban másra törekszik Descartesban: életét feladatnak tekinteni, célja pedig, hogy a tudomány megvalósíttassék, mégpedig ő valósítsa meg: szabadsága azonban nem engedi. hogy ezt tegye. Azt kívánta, hogy neveljük

lelkünk „élményeit", feltéve, hogy azok hasznunkra lehetnek: felismerte a paradox igazságot, hogy vannak szabad élmények. Mindennél többre becsülte a nemeslelküséget, melyet ezekkel a szavakkal ír le: „Azt hiszem, az igazi nemeslelkűség, melynek tudatában az ember a lehető legtöbbre becsülheti magát, csak részben áll annak felismerésében, hogy semmi sem oly igaz tulajdona, mint az akaratával való rendelkezés szabadsága, és csak azért illetheti dicséret vagy gáncs, hogy helyesen vagy helytelenül élt ezzel a szabadsággal, másrészt azonban abban is áll, hogy szilárd és tántoríthatatlan eltökéltséget érez magában, hogy mindíg helyesen fogja használni szabadságát, azaz sohasem lesz az akarat híjával, hogy vállalkozzék arra, amit legjobbnak ítél, és azt véghez is vigye, így pedig valóban az erény útján fog haladni." Azonban a szabadság, melyet felfedezett s amely csak arra képes, hogy visszatartsa vágyait mindaddig, míg a Jó világos felismerése nem determinálja akarata elhatározásait, éppoly kevéssé tudja igazolni ezt az elbizakodott érzést, hogy valóban kezdeményezője cselekedeteinek és mindenkori szerzője szabad elhatározásainak, mint ahogy arra sem ad módot, hogy megkonstruálja eljárásai számára a sémákat a Méthode általános szabályainak megfelelően. Ezért Descartes, mint dogmatikus böles és jó keresztény, meghajol az örök igazságok eleve fennálló rendje és az Isten teremtette értékek örök rangsora előtt. Pedig, ha nem maga fedezi fel a maga számára a Jót, ha nem maga állítja fel a Tudomány módszerét, az ember csak névleg szabad. S ezen a pon-

ton a cartesianus szabadság egybetalálkozik a keresztény szabadsággal, amely csak látszatszabadság: a Descartes-i ember és a keresztény ember szabad a Rosszal, s nem a Jóval szemben, a tévedéssel, és nem az Igazsággal szemben. Isten a természetes és természetfeletti megvilágosodások segítségével, melyeket az emberben gyujt, kézen fogva vezeti a Felismerés és az Erény felé, melyet számára kijelölt. Csak engednie kell, hogy Isten vezesse, felemelkedéséért minden jutalom őt fogja megilletni. De abban a mértékben, amennyire nemlétező, kivonhatja magát Isten hatalma alól. Szabadságában áll, hogy útközben elengedje a vezérlő kezét, és belevesse magát a bűn és nemlét világába. Ugyanakkor természetesen óvakodhat az intellektuális és morális Rossztól: óvakodhat, őrizkedhet. felfüggesztheti ítéletét, gátat vethet vágyainak, kellő időben megtorpanhat cselekvésében. Mindössze azt kívánjuk tőle, hogy ne szegüljön szembe Isten szándékaival. Végeredményben azonban a tévedés és a Rossz nemlétezők: az embernek még annyi szabadsága sem marad, hogy ezen a területen produkáljon valamit. Ha megmakacsolja magát vétkeiben és előítéleteiben, bármit is alkot, az s e m m i marad; a világ rendjét még csak nem is érintheti megátalkodottsága. „Le pire n'est pas toujours sur" — mondja Claudel. Ebben a tanításban, mely a létet a tökéletessel azonosítja, az egyetlen terület, amely az emberi kezdeményezés számára fennmarad, az a „keverék" világ, melyet Platon említ, s amelyet „csak álmunkban láthatunk", a lét és nemlét mesgyéje.

De mivel Descartes arra tanít, hogy Isten szabadsága semmivel sem teljesebb az emberénél, s az egyik a másik hasonmása, a vizsgálódás újabb eszközét adja kezünkbe, mellyel közelebbről meghatározhatjuk a további feltételeket, melyeket magában hord, s amelyeket filozófiai postulatumoktól akadályoztatva Descartes nem elégíthetett ki. Ha tehát az isteni szabadság meglátása szerint teljesen hasonló az emberéhez, tulajdonképpen az ember szabadságáról beszél, felszabadulva a katolicizmus és dogmatizmus béklyóiból, amikor Isten szabadságát írja le. Nyilvánvaló módon a sublimatio és transpositio esetével van dolgunk. Descartes Istene valamennyi Isten között, melyet emberi elme kigondolt, a legszabadabb; ő az egyetlen teremtő Isten. Valóban sem elveknek nincs alávetve - még az azonosság elvének sem - sem egy legfőbb Jónak, melynek csak végrehajtója. Isten a létező dolgokat nemcsak bizonyos szabályoknak engedelmeskedve alkotta, melyek akaratát befolyásolták, hanem megteremtette a létező dolgokat s velük együtt esszenciáikat, a világot és a világ törvényeit, az egyedeket és az alapelveket:

„A mathematikai igazságokat, melyeket ön örökérvényűeknek nevez, Isten állapította meg, és ugyanúgy teljes mértékben függnek Tőle, mint minden más teremtménye. Ha azt állítom, hogy ezek az igazságok nem függnek Tőle, valóban úgy beszélek Istenről, mint valami Jupiterről vagy Saturnusról, akit alávetek a Styx és a végzet hatalmának ... Isten állapította meg a természet törvényeit, ahogy egy király birodalmának törvényeit

megállapítja ... Ami az örökérvényű igazságokat illeti, újból és újból mondom, csak azért igazak és lehetségesek, mert Isten igaznak és lehetségesnek ismeri el őket, s nem megfordítva azért ismeri őket igazaknak, mintha Tőle függetlenül is azok volnának. Ha az emberek világosan felismernék szavaik jelentését, nem mondhatnák soha blaszfémia veszélye nélkül, hogy valaminek az igaz volta megelőzte Istennek erre vonatkozó felismerését, mert Istenben az akarat és a felismerés egy, s ezért egyedül azáltal, hogy akar valamit, ismeri is, és ugyancsak egyedül ezáltal igaz is. Nem mondhatjuk tehát, hogyha Isten nem volna, az igazságok mégis igazak lennének ... Ön azt kérdezi, mi késztette Istent arra, hogy megalkossa ezeket az igazságokat. Erre azt válaszolom; ugyanannyira szabadságában állt megtenni azt is, hogy ne legyen igaz, hogy a kör középpontjából a kerületéhez húzott sugarak egyenlők legyenek egymással, mint az, hogy ne teremtse meg a világot. És bizonyos az is, hogy ezek az igazságok semmivel sem inkább függnek össze szükségszerűen lényével, mint bármely más teremtménye ... Ha Isten azt akarta, hogy bizonyos igazságok szükségszerűek legyenek, ez nem jelenti azt, hogy szükségszerűen akarta őket. Egészen más ugyanis akarni azt, hogy szükségszerűek legyenek, mint szükségszerűen akarni, azaz kényszerülni, hogy akarja őket.

Ezzel feltárul a cartesianus tanítás értelme. Descartes tökéletesen megértette, hogy a szabadság fogalma magában hordja az abszolút autonómia követelményét, hogy a szabad cselekedet az abszolút új megnyilvánu-

lása, melynek csiráit a világ megelőző állapota nem hordhatta magában, és hogy ennek következtében szabadság és teremtés tulajdonképpen egy. Isten szabadsága, ha hasonlít is az emberéhez, elveszti negatív aszpektusát, melyet emberi megnyilvánulásában viselt, s most már tiszta produktivitás, egy az időnkívüli és örök aktussal, mellyel Isten valóra váltotta, hogy legyen világ, legyen Jó és legyenek örökérvényű Igazságok. Ennélfogva egy az Értelem eredetével, s hogy tovább kutassunk a szabad cselekedet mélységeiben, a szabadság az igaz alapja, és a szigorú szükségszerűséget, mely az igazságok rendjében megnyilvánul, szintén a teremtő szabad ítélőképesség abszolút létezése tartja érvényben. A dogmatikus racionalista Descartes Goethével együtt mondhatta: Nem „Kezdetben volt az Ige", hanem „Kezdetben volt a Tett". Ami pedig a nehézségeket illeti, hogyan tartható fenn a szabadság prioritása az igazsággal szemben, Descartes abban látta a megoldást, hogy olyan teremtő aktust tételez fel, mely egyúttal a felismerés aktusa is, tehát valamely szabad elhatározás szüleménye, azzal, hogy a létét adó szabadság elé lép, egyúttal belép az értelem hatókörébe is. Istenben az akarat és a felismerés egy, az isteni öntudat konstitutív és egyúttal kontemplatív. Nyilvánvaló az is, hogy Isten alkotta a Jót, s nem tökéletessége vitte rá, hogy döntsön, melyik a legjobb, hanem amelyik mellett döntött, az döntése következtében lett abszolút jó. Az abszolút szabadság, mely az Értelmet és a Jót megteremti, s nem ismer más határokat, mint önmagát és a maga iránt való hűséget, ez tehát Descartes számára

az isteni prerogatíva. Másrészt azonban ez a szabadság semmivel sem tartalmaz többet, mint az ember szabadsága, s Descartes tisztának érzi lelkiismeretét abban, hogy amikor Istenének szabad akaratát leírja, tulajdonképpen csak a szabadság ideájának implicit tartalmát fejti ki. Éppen ezért, ha alaposabban vizsgáljuk, az emberi szabadságnak nem szab határt az igazságok és értékek rendje, melyek mint örökérvényű dolgok, mint a lét szükségszerű strukturája jelentkeznek belátásunkban. Az isteni akarat állapította meg ezeket az értékeket és igazságokat, és ez az akarat tartja érvényben őket; szabadságunk határait tehát csak az isteni szabadság határozza meg. A világ sem egyéb, mint a szabadság alkotása, mely azt a végtelenségben fenntartja. Az igazság érvénytelen, ha a végtelen isteni hatalom nem akarja, s ha az emberi szabadság nem fogja fel, nem fogadja el és nem szentesíti. A szabad ember egyedül áll szemben az abszolút szabad Istennel. A szabadság a lét fundamentuma, s rejtett dimenziója, a szükségszerűség szigorú rendszerének legmélyebb értelme s igazi arculata.

Igy az isteni szabadság leírásában Descartes végül visszatalál első felismeréséhez, melyet saját szabadságáról szerzett, s melyről azt mondta, hogy „bizonyítékok nélkül, pusztán a róla való tapasztalataink alapján ismerhető meg." Keveset határoz, hogy kora, de egyúttal saját logikai kiindulópontja is kényszerítette, hogy az ember szabad akaratát arra a pusztán negatív képességre korlátozza, hogy mindaddig tagad-

hatja önmagát, míg végül megadásra kényszerül és az isteni gondviselésre bízza magát. Keveset határoz az is, hogy Istenbe helyezte az eredendő és teremtő szabadságot, melynek végtelen létezését már a cogitoval is megragadta. Mert végeredményben az emberi és isteni igenlés félelmetes hatalma hatja át és tartja fenn a mindenséget. Két évszázad kell majd ahhoz, — telve a hit és a tudomány kriziseivel — hogy az ember visszaszerezze a teremtő szabadságot, melyet Descartes Istenbe helyezett, és megsejtse végül azt az igazságot, mely a humanizmus esszenciális alaptétele: az ember az a lény, melynek megjelenése lehetővé teszi, hogy van világ. Nem vetjük Descartes szemére, hogy Istennek adta azt, ami minket illet meg. Inkább csodáljuk, hogy egy tekintélytisztelő korban megvetette a demokrácia alapjait, hogy az autonómia ideájának végső feltételéig elhatolt, s belátta, hogy a lét egyetlen alapja a szabadság.

ALAPELVEK

36. §. Tévedéseinket nem tulajdoníthatjuk Istennek.

Semmiesetre sem tekinthetjük Istent tévedéseink okozójának azért, mert nem ajándékozott meg mindentudó értelemmel. A teremtett értelem tulajdonsága ugyanis, hogy véges, a véges értelem pedig nem terjedhet ki mindenre.

37. §. Az ember legfőbb tökéletessége, hogy szabadon, azaz akarata szerint cselekszik, s ezért érdemes dícséretre vagy gáncsra.

Az akarat természetéből következik, hogy igen kiterjedt, s ezért az ember legfőbb tökéletessége, hogy akarata szerint, azaz szabadon cselekszik, mert így valóban ura cselekedeteinek és dícséretet érdemel miattuk. Az automatákat ugyanis nem dícsérjük, hogy pontosan elvégeznek minden mozdulatot, amire berendezték őket, mert szükségképpen végzik. Készítőjük azonban megérdemli a dícséretet, mert ilyen ügyesen megszerkesztette őket, hiszen nem szükségképpen, hanem szabadon tette. Ugyanilyen meggondolással nagyobb érdemünknek tart-

hatjuk, hogy az igazat megragadjuk, ha ugyanis megragadjuk, önként tesszük, s nem azért, mert nem tehetünk másképp.

38. §. Cselekedetünk s nem természetünk fogyatékossága, hogy tévedünk; az alárendeltek hibáit feljebbvalóiknak kell betudnunk s nem Istennek.

Ha tévedünk, cselekedetünkben, vagyis szabadságunk alkalmazásában vétünk, s nem természetünkben van a hiba mert az mindíg változatlan marad, akár helyesen ítélünk, akár helytelenül. S bár Isten felruházhatta volna értelmünket olyan éleslátással, hogy sohasem tévedhetnénk, semilyen jogon nem követelhetjük ezt Tőle. Mert ha embertársunkat, akinek módjában áll valami bajt elhárítani, s mégsem teszi, a baj okozójának tartjuk, Istent mégsem okolhatjuk tévedéseinkért, mert úgy rendelhette volna, hogy sohase tévedjünk. Az egyes embereknek ugyanis azért adatott hatalom mások felett, hogy azokat a rossztól visszatartsák, Isten hatalma viszont, mellyel mindenek felett rendelkezik, teljesen abszolut és szabad. Igen nagy hálával tartozunk tehát Istennek a javakért, melyekkel megajándékozott és semmi esetre sem panaszkodhatunk, hogy nem részesített mindabban, amivel véleményünk szerint megajándékozhatott volna.

39. §. Az akarat szabadsága magától értetődik.

Annyira nyilvánvaló, hogy akaratunk szabad, s belátásunk szerint járulhatunk hozzá sokmindenhez, vagy sem, hogy ezt a velünkszületett legelemibb és legáltalánosabb ismeretek közé sorolhatjuk. Ez legjobban az imént tünt ki, mikor mindenben kételkedtünk, s feltételeztük azt is, hogy létünk nagyhatalmú teremtője minden módon igyekszik megtéveszteni bennünket, mégis azt tapasztaltuk, hogy megvan bennünk a szabadság, mellyel megakadályozhatjuk, hogy olyasmit elhigyjünk, ami nem egészen biztos és felderített. Annál világosabb és nyilvánvalóbb pedig semmi sem lehet, mint amit akkor kétségtelennek ismertünk meg.

40. §. Az is biztos, hogy Isten mindent eleve elrendelt.

De mivel már akkor, amikor Istent megismertük, úgy találtuk, oly mérhetetlen hatalommal rendelkezik, hogy bűnnek tűnik azt hinnünk, bármit is tehetünk, amit ő eleve el nem rendelt, könnyen nagy nehézségekbe bonyolódhatunk, ha megpróbáljuk Isten rendeléseit akaratunk szabadságával összeegyeztetni, s mindkettőt egyszerre megérteni.

41. §. Hogyan egyeztethetjük össze szabadságunkat Isten rendeléseivel.

Megszabadulhatunk azonban a nehézségektől, ha meggondoljuk, hogy értelmünk véges, Isten hatalma pedig, mellyel öröktől fogva nemcsak tudta mindazt, ami van és lehet, hanem akarta is és így rendelte, végtelen. Elegendő értelemmel rendelkezünk tehát, hogy tisztán és világosan belássuk, Istenben megvan ez a hatalom. Nem érthetjük meg azonban annyira, hogy beláthatnók, az emberek cselekedetei hogyan maradhatnak mégis hatalmától függetlenül szabadok és meghatározatlanok. Viszont annyira biztosak vagyunk szabad és közömbös voltunkban, hogy semmit sem tudunk ilyen biztosan és tökéletesen. Oktalanság lenne tehát azért, mert valamit, amiről tudjuk, hogy természeténél fogva felfoghatatlan számunkra, nem tudunk megérteni, valami másban kételkednünk, amit belsőleg megértünk és saját magunkban tapasztalunk.

ELMÉLKEDÉSEK

ELSŐ ELMÉLKEDÉS

a dolgokról, melyeket kétségbe vonhatunk.

Már régebben rádöbbentem arra, hogy életem első éveitől fogva helytelen nézetek egész sorát fogadtam el igaznak, s így mindaz, amit azóta ezekre a gyengén megalapozott elvekre felépítettem, igen kétes és bizonytalan értékű. Szükségesnek láttam ezért, hogy egyszer életemben komolyan hozzálássak, s felszámoljam mindazokat a nézeteket, melyeket eddig vallottam, s az alapoknál kezdve induljak újból el, mert csak így érhetek el a tudományok terén szilárd és megdönthetetlen eredményt. De ez a vállalkozás oly súlyosnak tűnt, hogy bevártam, amíg elég érett kort értem meg, mely után már nem remélhettem alkalmasabbat a feladat elvégzésére. Ezért halasztottam hát mindezideig, míg mostantól fogva úgy hiszem, már hibát követnék el, ha továbbra is latolgatással tölteném a cselekvésre hátralevő időt.

Most, hogy szellemem mentes minden gondtól, s békés magányomban nyugalmat biztosítottam magamnak, komolyan és szabadon hozzálátok, hogy minden eddigi véleményemet leromboljam. Tervem végrehajtá-

sához persze nem szükséges mindenegyesről bebizonyítanom, hogy hamis, mert így talán sohasem jutnék munkám végére. Mivel azonban meggondolásaim arra késztetnek, hogy ugyanannyira óvakodjam olyan dolgokat elhinni, melyek nem teljesen bizonyosak és kétségbevonhatatlanok, mint amennyire azokat, melyek nyilvánvalóan hamisak, a legcsekélyebb ok, mely kételkedésre késztethet, elegendő lesz, hogy bármelyiket elvessem. Éppen ezért nem szükséges mindenegyest külön-külön megvizsgálnom, ami végtelen munkát is jelentene, hanem mivel az alapok lerombolása szükségképpen maga után vonja az egész épület pusztulását, mindjárt az alapelveknél kezdem el, melyekre minden további nézetem támaszkodott.

MÁSODIK ELMÉLKEDÉS

az emberi elme természetéről s hogy könnyebb megismernünk, mint a testet.

Archimedes csak egyetlen szilárd és biztos pontot követelt, hogy a földgolyót kimozdítsa helyéből és máshova helyezze át. Ugyanígy én is joggal táplálhatok nagy reményeket, ha szerencsésen csak egy dolgot is találok, mely biztos és kétségbevonhatatlan.

Feltételezem tehát, hogy minden dolog, amit látok, hamis. Meggyőződtem arról, hogy mindaz, amit hazugságokkal teli emlékezetem elém idéz, sohasem volt. Ugy tekintem, hogy nincsenek érzékeim. Hiszem, hogy a test,

az alak, nagyság, mozgás és hely csupán szellemem fikciói. Mi az hát, amit valóságnak tarthatok? Talán csak az, hogy nincsen semmi bizonyos a világon.

Nem tudhatom azonban, hátha csak egy dolog is van, amely különbözik mindattól, amit bizonytalannak ítéltem, s erről az egyről a legkisebb kételyem sem lehet. Hátha egy Isten, vagy más hatalom, amely ezeket a gondolatokat ébresztette szellememben? De nem szükséges ilyen hatalmat feltételeznem: hátha én magam tudom felidézni ezeket? Én magam csupán, nem vagyok-e valami? Tagadtam azonban, hogy testem vagy bármilyen érzékem lenne. Habozom: mert mi következik ebből? Annyira függök-e a testtől és érzékeimtől, hogy nélkülük nem létezhetem? Megbizonyosodtam azonban arról, hogy semmi sincs a világon, sem égbolt, sem föld, nincsenek sem lelkek, sem testek. Nem győződtem-e meg arról is, hogy magam sem vagyok? Ellenkezőleg: én magam kétségtelenül létezem, ha meggyőződtem valamiről, vagy bármit is gondoltam. De hátha létezik valami hatalmas és igen ravasz szemfényvesztő, ki minden erejét arra fordítja, hogy minduntalan megtévesszen engem. Ha azonban megtéveszthet, kétségtelen, hogy létezem. S bármennyire is félrevezet, amíg azt hiszem, hogy vagyok valami, nem érheti el, hogy ne legyek semmi. Miután jól átgondoltam és alaposan megvizsgáltam mindezt, arra a következtetésre kell jutnom, és megdönthetetlennek kell elfogadnom, hogy ez a megállapítás: „Én vagyok, én létezem" szükségszerűen igaz, valahányszor kimondom vagy elmémben felfogom.

NEGYEDIK ELMÉLKEDÉS.

Az igazságról és tévedésről.

Ha közelebbről vizsgálom magam és meggondolom, melyek a tévedéseim (amelyek egyedül bizonyítják gyarló voltomat), felismerem, hogy két tényező együttes működéséből erednek. Ezek a megismerő- és a választóképesség vagy szabad ítélet, más szóval az értelem és az akarat. Ugyanis csupán értelmemmel se nem állítok, se nem tagadok semmit, csak felfogom a dolgok fogalmát, melyet állíthatok, vagy tagadhatok. Ha ezt világosan átgondoltam, megállapíthatom, hogy az értelem működésében nem kereshetem a tévedés okát, a tévedés szót sajátos értelmében véve. Lehetséges továbbá, hogy számtalan olyan dolog létezik, melyek ideáját értelmem nem fogja fel, mégsem mondhatom azonban, hogy ezektől értelmem meg lett fosztva, mintha ezek a dolgok lényegéhez tartoznának, csak azt, hogy nem rendelkezik velük. Mert valóban alaptalan lenne úgy gondolkoznom, hogy Istennek nagyobb és fogékonyabb értelemmel kellett volna megajándékoznia bennünket, mint amilyenben részesített. Bármilyen ügyes és tapasztalt mesternek tekintem ugyanis, nem kívánhatom mégsem, hogy minden egyes művét valamennyi kiváló tulajdonsággal ruházza fel, melyek egyikében-másikában egy-egy alkotását részesítette. De nem panaszkodhatom amiatt sem, hogy nem ajándékozott meg szabad ítélőképességgel, vagy elég nagy és kiterjedt akarattal, mert tapasztalatom szerint oly korlátlan és kiterjedt, hogy

semmi sem szabhat határt működésének. Különösen figyelemreméltó e tekintetben véleményem szerint az, hogy összes adottságom között egy sem olyan tökéletes és kiterjedt, hogy ne kellene belátnom, nagyobb és tökéletesebb is lehetne. Mert ha például az értelmemet vizsgálom, azt találom, hogy igen kisterjedelmű és nagymértékben korlátozott, ugyanakkor pedig el tudom képzelni e képesség sokkal kiterjedtebb, sőt végtelen formáját, s csupán abból, hogy el tudom képzelni ideáját, rögtön belátom, hogy ez Isten lényéhez tartozik. Ugyanígy, ha az emlékezetemet, képzeletemet, vagy bármely más képességemet vizsgálom, mindegyiknél azt tapasztalom, hogy bennem igen kicsi és korlátozott, Istenben pedig mérhetetlen és végtelen. Egyedül akaratomat ismerem oly nagynak, hogy nem tudok hatalmasabbról és kiterjedtebbről képet alkotni, s így ez az elsősorban, ami tudatára ébreszt, hogy Isten képmását és hasonlatosságát viselem. Hiszen, ha összemérhetetlenül nagyobb is Istenben, mint bennem, talán mindentudása és hatalma miatt, melyek együttesen erősebbé és hatékonyabbá teszik, talán a tárgya miatt, amennyiben végtelenszer több dologra irányul és terjed ki, mégsem tűnik hatalmasabbnak, ha formailag, tisztán magában véve vizsgálom. Mert hiszen az akarat egyetlen megnyilvánulása, hogy módunkban áll valamit megtennünk, vagy sem (azaz állítanunk, vagy tagadnunk, követnünk, vagy kerülnünk valamit), vagy inkább csak az, hogyha elfogadunk, vagy tagadunk, követünk, vagy kerülünk valamit, amit felfogóképességünk elénk tár, eljárásunknál

nem érzünk semmilyen külső erőt, mely erre kényszerítene. Mert ha szabad vagyok, nem kell szükségképpen közömbösnek is lennem, hogy a két ellentétes véglet közül egyiket vagy másikat választom-e. Sőt, amennyivel inkább hajlok valamelyik felé, akár azért, mert szembeszökően felismerem benne a jó és igaz jelenlétét, akár azért, mert Isten így rendelte el elmémben, annyival is szabadabban választom és fogadom el azt. Az isteni kegy és az ösztönös felismerés sohasem csökkenti, hanem ellenkezőleg növeli és megerősíti szabadságomat. Így a közömbösség, amit addig érzek, amíg valamilyen meggondolás súlya nem vonz erősebben az egyik oldal felé, mint a másik felé, a szabadság legalacsonyabb fokának tekinthető, s inkább az értelem fogyatékosságát bizonyítja, mint az akarat tökéletességét. Mert ha mindenkor világosan felismerném azt, ami igaz és jó, sohasem volna szükséges mérlegelnem, hogyan ítéljek és melyiket válasszam. Így tehát teljesen szabad lennék s nem maradnék sohasem közömbös.

Mindebből belátom, hogy az akarat képessége, melyet Istentől kaptam, magában véve nem okozója tévedéseimnek, hiszen igen hatalmas és igen tökéletes a maga nemében; de ugyanakkor értelmem sem lehet az, mivel Istentől azért kaptam, hogy felfogjam vele a dolgokat, s így kétségtelen, hogy bármit is felfogok vele, helyesen fogom fel, s lehetetlen, hogy ebben tévedjek. Honnan származnak hát tévedéseim? Nyilvánvalóan csak abból, hogy akaratom sokkal nagyobb és kiterjedtebb, mint az értelmem, s nem szorítom ugyan-

azon határok közé, hanem kiterjesztem olyan dolgokra is, melyeket nem tudok felfogni. Mivel pedig ezekkel szemben magában véve közömbös, igen könnyen téved s a helytelent választja a helyes, a rosszat a jó helyett. Ennek eredménye, hogy tévedek és vétkezem is.

Amikor például az elmult napokban azt kutattam, létezik-e bármi is a világon, és felismertem, hogyha csak vizsgálom ezt a kérdést, egészen nyilvánvalóan következik, hogy én magam létezem, lehetetlen volt nem úgy ítélnem, hogy amit ennyire világosan felismertem, feltétlenül igaz, nem azért azonban, mert erre bármiféle külső ok kényszerített, hanem pusztán azért, mert az értelmemben támadt nagy világosságot akaratomnak ugyanolyan erős vonzódása követte. S annyival is inkább kész voltam elhinni, amennyivel kevésbbé voltam közömbös iránta. Most viszont nemcsak azt tudom, hogy létezem, amennyiben valami vagyok, ami gondolkozik, hanem a fizikai létezés ideája is felötlik értelmemben. S ez okozza kételkedésemet, vajjon a gondolkodó lény, mely bennem él, vagy inkább a lény, amely én magam vagyok, különbözik-e fizikai lényemtől, vagy pedig egy ugyanaz a kettő. Feltételezem, hogy még nem ismerek olyan érvet, ami az egyikről inkább meggyőzhet, mint a másikról. Teljesen közömbös tehát számomra, tagadom-e, vagy állítom, vagy esetleg tartózkodom az ítélettől.

Ez a közömbösség nem csupán azokra a dolgokra terjed ki, melyekről az értelem nem rendelkezik ismeret-

tel, hanem általában mindarra is, amit nem ismer fel elég világosan, amikor az akarat ítéletet mond róluk. Igy bármennyire valószínűek is a feltevések, melyek valamilyen ítéletre késztetnek, pusztán az a tudat, hogy csak feltevések s nem biztos és kétségbevonhatatlan érvek, elegendő okot szolgáltat, hogy ellenkező értelemben ítéljek. Ezt tapasztaltam az utóbbi napokban is, miután mindent, amit azelőtt legnagyobb mértékben igaznak vallottam, hamisnak minősítettem, csak azért, mert észrevettem, hogy valami módon kételkedhetem bennük.

Ha tehát tartózkodom attól, hogy ítéletet mondjak valamiről, mert nem fogom fel elég világosan és tisztán, nyilvánvalóan helyesen járok el, és nem eshetek tévedésbe. Ha azonban ítélek, akár tagadok, akár állítok, már nem alkalmazom megfelelően szabad ítélőképességemet, s ha elfogadom azt, ami nem igaz, nyilvánvalóan tévedek, ha pedig a másikat választom, véletlenül az igazat találom el ugyan, de mégis vétkezem. A józan ész arra tanít ugyanis, hogy az értelem felismeréseinek kell megelőznie az akarat elhatározásait. A szabad akarat helytelen használatában rejlik tehát az ítélet fogyatékossága, mely a tévedést formailag meghatározza. Ez a fogyatékosság, mint mondtam, az eljárásból áll elő, amennyiben ez belőlem indul ki. Nem a képességeimből ered tehát, melyeket Istentől nyertem, sőt annyiban az eljárásból sem, amilyen mértékben az Istentől függ. Mert kétségtelenül alaptalan volna panaszkodnom, hogy Isten nem ajándé-

kozott meg fogékonyabb értelemmel, vagy több józan belátással, mint amilyenben részesített, hiszen a véges értelem sajátsága éppen, hogy nem foghatja fel a dolgok sokaságát, s a teremtett értelem természete, hogy véges. Minden okom megvan azonban arra, hogy hálát adjak Istennek, hogy felruházott a bennem rejlő még oly csekély képességekkel, anélkül, hogy ezt tennie kellett volna. S nem hihetem, hogy Isten megrövidített, vagy igazságtalanul megfosztott azoktól a tulajdonságoktól, melyekben nem részesültem. Épp így oktalan volna nehezményeznem, hogy kiterjedtebb akarattal ruházott fel, mint értelemmel, hiszen az akarat egyetlen funkcióból áll csupán s szerepe annyira oszthatatlan, hogy bármit is veszünk el belőle, teljesegészében megsemmisül, másrészt amennyivel nagyobbnak ismerjük, annyival is inkább hálásak lehetünk Isten jóságáért, hogy megajándékozott vele. Végül nem panaszkodhatom azért sem, hogy Isten közreműködik akaratom megnyilvánulásainak, azaz ítéleteim megformálásánál, amelynél tévedhetek, ugyanis akaratomnak ez az aktusa teljesen helyes és abszolút jó, amennyiben Istentől függ. Természetem pedig azáltal, hogy ítéleteit meg tudja formálni, tökéletesebb, mintha nem rendelkeznék ezzel a képességgel. Ami pedig az ítélet fogyatékosságát illeti, mely a tévedés és bűn egyedüli formai ismertetőjele, ehhez nem szükséges Isten közreműködése, hiszen nem lény vagy dolog, s ha Istenre akarnók visszavezetni, mint eredetére, nem fogyatékosságnak kell neveznünk, hanem negációnak, abban az értelemben, ahogy a szkolasztikusok használják.

Mert valóban nem Istenben rejlik a gyarlóság, amiért szabadságot adott, hogy ítéletet mondjak, vagy ne mondjak olyan dolgokról, melyekről nem adott világos és tiszta képet értelmem számára, hanem kétségtelenül én magam vagyok gyarló, amiért nem használom helyesen ezt a szabadságot s könnyelműen ítéletet mondok olyan dolgokról, melyeket csak homályosan és zavarosan fogtam fel.

Belátom mindazonáltal, hogy Istennek módjában lett volna úgy rendelnie, hogy sohase tévedhessek, ha amellett szabad is vagyok és felfogóképességem is csak korlátozott, ha tudniillik értelmem számára világos és éles képet adott volna minden dologról, amiről valaha is ítélnem kell, vagy ha oly mélyen bevéste volna emlékezetembe az elhatározást, hogy csak akkor ítélek bármilyen dologról, ha tisztán és világosan látom, hogy erről soha meg nem feledkezhettem volna. S ha magamat mint egészet tekintem, mely egyedül van a világon, könnyen belátom, hogy sokkal tökéletesebb lennék, ha Isten ilyennek teremt. Mégsem tagadhatom, hogy a világegyetem mindenképpen tökéletesebb azáltal, hogy egyes elemei nem mentesek hibáktól, mintha minden részében egyaránt tökéletes lenne. S nincs jogom panaszra, hogy Isten a világban nem a legnemesebb és legtökéletesebb lény szerepét szánta nekem. Sőt megelégedett lehetek, mert ha nem is ajándékozott meg a tévedhetetlenség erényével az előbb említett módon, hogy tudniillik az ítéletem alá eső összes dolgokról világos és tiszta ismeretet adott volna, meghagyta számomra a másik lehetőséget, amennyiben elhatározásomat

tántoríthatalanul megtarthatom s nem mondok ítéletet dolgokról, melyek igaz volta nem világos előttem. Ha tekintetbe is veszem természetem gyengeségét, hogy figyelmemet nem tudom folytonosan egyetlen gondolatra fordítani, elhatározásomat figyelmes és többször megismételt elmélkedéssel mégis oly mélyen bevéshetem emlékezetembe, hogy szükség esetén bármikor nehézség nélkül visszaidézhetem, s így rászoktathatom magam arra, hogy ne hibázzam. Mivel pedig ebben nyilvánul meg az ember legfőbb és leglényegesebb erénye, úgy érzem, nem csekély nyereséget jelent ez az elmélkedés, hiszen hibáim és tévedéseim okát derítette fel.

LEVÉL MESLAND ATYÁHOZ

(Leiden, 1644 május 2.)

Ami a szabad akaratot illeti, nem olvastam, amit pater Petau ír róla, de ahogyan Ön kifejti véleményét, úgy látom, felfogásom nem áll nagyon távol az övétől. Mert elsősorban is, kérem, vegye fontolóra, nem azt állítottam, hogy az ember csak azzal szemben közömbös, amiről nincs ismerete, hanem, hogy annál közömbösebb, mennél kevésbé ismeri az érveket, melyek egyik vagy másik oldal felé vonzanák, s ezt úgy hiszem, senki sem tagadhatja. Egyetértek Önnel abban, hogy ítéletünket felfüggeszthetjük, de megpróbáltam megmagyarázni azt is, hogyan függeszthetjük fel. Mert az, úgy hiszem, bizonyos, hogy „ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate" (az értelmünkben gyúlt nagy világosságot az akarat erős vonzódása követi), s ezért, ha igen világosan látjuk, hogy valami sajátunk, nagyon nehéz, sőt véleményem szerint csaknem lehetetlen, vonzalmunkat iránta visszafojtanunk, amíg a felismerés elménkben jelen van. Mivel azonban a lélek természetéből következik, hogy egy dologra úgyszólván csak egy pillanatig tudja összpontosítani figyelmét, amint elfordul tehát figyelmünk az okokról, melyek meggyőztek arról, hogy valami sajátunk, s már csupán emlékezetünkben él, hogy vonzalmat éreztünk iránta, bármilyen más

meggondolást állíthatunk értelmünk elé, mely kételkedésre késztethet vele szemben, s így felfüggeszthetjük ítéletünket, sőt ellenkező értelmüre változtathatjuk. Mivel tehát Ön a szabadságot nem kifejezetten a közömbösségben, hanem valami reális és pozitív képességben, az elhatározásban keresi, ellentét legfeljebb a szavakban áll fenn közöttünk, mert szerintem ez a képesség az akaratban van meg. Mivel azonban nem látom, hogy ez más lenne, ha közömbösséggel párosul, melyet Ön is gyarlóságnak vall, mint hogyha nem kíséri közömbösség, továbbá, mivel értelmünkben egyéb sincs, mint világosság, akár csak a boldogoknál, akik az isteni Kegyelemben részesültek, szabadnak nevezem általában azt, ami önkéntes, Ön ezzel szemben ezt a fogalmat az elhatározóképességre korlátozza, mely közömbösséggel párosul. Én azonban minden igyekezetemmel azon voltam, hogy az elnevezésekkel a bevett szokást kövessem.

Ami az oktalan állatokat illeti, nyilvánvaloan nem szabadok, mivel ezzel a pozitív elhatározóképességgel nem rendelkeznek. Hogy pedig semmi sem köti és kényszeríti őket, lényüknek csak negatív tulajdonsága,

Semmi sem akadályozott meg abban, hogy szóljak arról a szabadságról, mely módot ad arra, hogy a jót vagy a rosszat kövessük, csak a theológiai vitákat igyekeztem lehetőség szerint elkerülni és megmaradtam a természetes filozófia keretei között. Egyetértek azonban Önnel abban, hogy valahányszor alkalom nyílik a vétkezésre, közömbösség áll fenn, és nem hiszem, hogy amikor vétkezünk, szükséges volna világosan látnunk, hogy

rossz, amit teszünk. Elegendő, ha csak zavarosan látjuk, vagy csak emlékszünk, hogy azelőtt már rossznak ítéltük, anélkül, hogy magunk előtt látnók, vagyis anélkül, hogy figyelmünket összpontosítanók a meggondolásokra, melyek rossz voltát bizonyítják. Mert ha világosan látnók, mindaddig, mig így látjuk, lehetetlen volna vétkeznünk. Ezért is mondják, hogy „omnis peccans est ignorans" (aki vétkezik, tudatlan). S nem csökkenti érdemünket, hogy azért cselekszünk megtéveszthetetlenül és közömbösség nélkül, mert egész világosan látjuk, mit kell tennünk, ahogy Jézus Krisztus tette földi életében.

Mert az ember természeténél fogva nem tudná figyelmét mindíg arra összpontosítani, amit tennie kell, ennélfogva jó cselekedete, ha mégis figyelemmel kíséri, és tehetsége szerint igyekszik akaratával oly intenzíven követni az értelem világos felismeréseit, hogy ezáltal sohsem maradhat közömbös. Végül pedig nem írtam azt, hogy az isteni Kegyelem teljesen megszünteti a közömbösséget, hanem azt állítottam, hogy igyekszik minket egyik vagy másik irányban erősebben kitéríteni, s ezzel a közömbösséget csökkenti ugyan, de nem csorbítja szabadságunkat. Ebből úgy hiszem következik, hogy a szabadság nem a közömbösségben keresendő.

Hogy pedig nehezen tudjuk megérteni azt, hogyan lehetett Isten szabad és közömbös abban, hogy akár úgy rendelje, hogy ne legyen igaz, hogy a háromszög szögeinek összege két derékszöggel egyenlő, vagy az, hogy az ellentétek nem hasonlítanak egymásra, könnyen megoldhatjuk a nehézségeket, ha meggondol-

juk, hogy Isten hatalmának nem lehetnek határai, továbbá, ha meggondoljuk, hogy szellemünk véges és olyannak teremtetett, hogy csak azt tudja lehetségesnek tekinteni, amit Isten valójában is lehetségesnek akart, de nem tudja lehetségesnek tartani azt, amit Isten ugyan lehetségessé tehetett volna, de mégis lehetetlenné tett. Az előbbi meggondolásból beláthatjuk, hogy Isten nem lehetett eleve determinálva, hogy igazzá tegye azt, hogy az ellentétek különböznek, s ennélfogva az ellenkezőjét is tehette volna. A másik meggondolás pedig arról győz meg, hogy ámbár ez így van, hiába próbáljuk belátni, mivel természetünk nem képes erre. Ezenkívül az, hogy Isten bizonyos igazságokat szükségszerűnek akart, nem jelenti, hogy szükségszerűen akarta őket. Ugyanis egészen más azt akarni, hogy szükségszerűek legyenek, mint szükségszerűen akarni azokat, vagyis kényszerülni, hogy akarja őket. Elfogadom, hogy vannak annyira nyilvánvaló ellentmondások, melyeket szellemünk ítéletére bízva, teljesen lehetetleneknek fogunk tartani, amilyen az is, melyet Ön állít: Isten megtehette volna, hogy a teremtett lények ne függjenek Tőle. Nem szükséges azonban ezeket meggondolnunk, hogy belássuk hatalmának mérhetetlen voltát, s nem kell megértenünk, hogy akarata és értelme közül melyiké az elsőbbség. Mert Istenről való ideánk arra tanít, hogy egyetlen megnyilvánulás ismerhető csak fel benne, s ez egyszerű és tiszta, ahogy szt. Ágoston szavai kiválóan kifejezik: „Quia vides ea sunt" (Azáltal, hogy látod őket, vannak.), mert Istenben egy a „videre" és „velle".

LEVÉL ERZSÉBETHEZ

(Egmond, 1646 január.)

Ezzel rátérek a nehézségekre, melyeket Fenséged említ azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogyan egyeztethetjük össze akaratunk szabadságát Isten mindentudásával s hasonlat segítségével próbálom megvilágítani a függőség és szabadság problémáját. Egy király eltiltja alattvalóit a párbajozástól, de igen jól tudja, hogy országának két különböző városában él két nemesember, kik egymással viszálykodnak, és annyira tüzelnek egymás ellen, hogyha találkoznának, okvetlenül megvívnának. Ha tehát a király egyiküket elküldi egy napon valamilyen megbízással abba a városba, ahol a másik lakik, ugyanakkor ennek is parancsot ad, hogy ugyanazon a napon utazzék abba a városba, ahol az előbbi él, tisztában van azzal, hogy elkerülhetetlenül találkozni fognak, párbajt vívnak, s ezzel megszegik tilalmát, de mégsem ő kényszerítette őket erre. A körülmény, hogy ezt tudta, sőt szándékosan rendelkezett így, nem mond ellent annak, hogy miután találkoztak egymással, éppoly szabadon és önként határozták el, hogy párbajozzanak, mint abban az esetben tették volna, ha

ő nem tudott volna semmiről, s azok valami más alkalomból kifolyólag kerültek volna szembe egymással, jogosan bünteti tehát őket azért, mert tilalmával szembeszálltak. Amit mármost a király megtehet alattvalói egyes szabad cselekedeteire vonatkozólag, ugyanazt teheti Isten, ki végtelen előrelátással és hatalommal rendelkezik az emberek minden cselekedetét illetően. Még mielőtt a világba küldött volna minket, pontosan ismerte akaratunk minden hajlamát, hiszen ő ruházott fel ezekkel, s ő rendezte el a rajtunk kívül létező dolgokat úgy, hogy ezáltal egyik-másik egy bizonyos időpontban érzékeink előtt jelentkezzék, s tudta, hogy ebben az esetben szabad akaratunk ilyen vagy olyan cselekedetre fog bennünket indítani. Igy akarta tehát, mégsem kényszerített, hogy így cselekedjem. Ahogyan tehát a király akaratának két arculatát különböztethetjük meg: az egyik, mellyel az akarta, hogy a két nemes megvívjon, miután úgy rendezte, hogy találkozzanak, a másik pedig, mellyel nem akarta ezt, hiszen megtiltotta a párbajozást, ugyanígy különböztetnek meg a theológusok Istenben egy abszolút és független akaratot, mellyel azt akarja, hogy minden úgy történjék, ahogy történik, és egy relatív akaratot, melyen az ember érdemei és vétkei alapulnak, mellyel tudniillik azt akarja, hogy törvényeinek engedelmeskedjünk.

A jónak is két fajtáját kell megkülönböztetnem, hogy össze tudjam egyeztetni azt, amit legutóbb írtam, (hogy t. i. életünkben mindig több a jó, mint a rossz) Fenséged ellenvetéseivel, melyek az élet megannyi kellemetlenségére támaszkodnak. Ha a jó fogalmát cse-

lekedeteink zsinórmértékének tekintjük, a jónak nevezett dologban fellelhető minden tökéletességet kell rajta értenünk és az egyenes vonalhoz hasonlíthatjuk, mely szinguláris a görbék végtelen sokaságában, melyek a rosszat jelképezik. Ebben az értelemben szokták mondani a filozófusok: „bonum est ex integra causa, malum ex quovis defectu". Ha azonban mind a jót, mind a rosszat számbavesszük, mely egy dologban található, hogy ezzel megbecsülhessük értékét, amint akkor tettem, mikor az élet értékeléséről beszéltem, jónak azt tekintjük, ami egy dolog tulajdonságai közül kellemes számunkra, s rossznak csak azt, amiből kellemetlenségünk származik; más fogyatékosságait ugyanis nem vesszük figyelembe. Így például ha állást kínálunk valakinek, az illető fontolóra fogja venni, hogy egyrészt milyen tisztességet, hasznot, egyszóval jót várhat tőle, másrészt mennyi fáradságot, veszélyt és időveszteséget, tehát rosszat jelent számára. Ha most az összes rosszat összeveti a jóval, aszerint, hogy melyiket találja túlsúlyban a másikkal szemben, elfogadja vagy elutasítja ajánlatunkat. Az a meggondolás késztetett már most arra, hogy azt mondjam, ebben az értelemben véve több a jó életünkben, mint a rossz, hogy csak igen csekély fontosságot kell tulajdonítanunk a rajtunk kívül álló dolgoknak, melyek teljesen függetlenek szabad akaratunktól, azokkal szemben, melyek függnek tőle, s melyeket jókká tehetünk, ha helyesen élünk velük. Sőt, ezek segítségével megakadályozhatjuk azt is, hogy ha valami rossz ér minket a rajtunk kívül álló dolgok köréből, bármilyen súlyos is, nem hat-

hat mélyebben lelkünkre, mint az a szomorúság, amit színészek ébreszthetnek bennünk, ha valami nagyon szomorú darabot játszanak. Belátom, hogy nagyon is, filozófusnak kell lennünk, hogy idáig eljuthassunk. De mégis azt hiszem, hogy akik teljesen átadják magukat szenvedéseiknek, azok is úgy vélik, hogy az életben több a jó, mint a rossz, ha maguk nem is veszik észre. Mert ha néha nagy fájdalmukban a halált hívják segítségül, csak azért teszik, hogy akárcsak a mesében, terhüket segítsen cipelni, életüket azonban nem akarják elveszíteni. Ha pedig vannak néhányan, akik elvetik maguktól az életet, s öngyilkosok lesznek, értelmük tévedése viszi rá őket, nem pedig jól megfontolt ítéletük, vagy olyan meggondolás, melyet a természet sugall nekik, amilyen például az, hogy többre becsüljük életünkben a jót, mint a rosszat.

Meggyőződésem, hogy azoknak, akik csak önző érdekeik szerint tesznek mindent, ha hallgatni akarnak az okos szóra, másokért is kell fáradniuk, akárcsak a többieknek, s tőlük telhetőleg igyekezniük kell mindenkinek kedvében járni. Ugyanis azt látjuk, hogy a szolgálatkész emberek viszonzásképpen szintén részesülnek szívességekben mások, sőt olyanok részéről is, akiket semmivel sem kötelezték le. Pedig aligha számíthatnának erre, ha embertársaik nem ismernék szolgálatkész természetüket. Másrészt pedig kisebb fáradságunkba kerül mások kedvében járni, mint amekkora örömet azok barátsága jelent, akik ismernek bennünket. Hiszen senki sem vár nagyobb szolgálatot tőlünk, mint amit fáradság

nélkül megtehetünk, s ugyanúgy mi sem kívánunk többet másoktól. Gyakran adódhat azonban, hogy ami a másik számára csekélység, számunkra igen fontos, sőt esetleg az életet jelenti. Igaz, hogy néha kárbaveszett fáradság jót tenni valakivel, s ugyanakkor a rossz cselekedet haszonnal jár, ez azonban nem változtathat az okosság szabályain, melyek a gyakorlaton alapulnak. Ami engem illet, egész életem folyamán azt tekintettem legfőbb vezérelvemnek, hogy mindíg csak a járt úton haladjak, s a legravaszabb fogást abban láttam, hogy nem folyamodom ravaszságokhoz. Az alapvető társadalmi törvények, melyek mind arra tanítanak, hogy jót tegyünk egymással, vagy legalább ne tegyünk rosszat, véleményen szerint annyira beválnak, hogy aki őszintén és mesterkedés nélkül követi őket, sokkal biztosabban és boldogabban élhet, mint azok, akik más utakon keresik boldogulásukat. Igaz, hogy az emberek tudatlansága és a szerencse kegyei révén néhányszor sikert érhetnek el, de sokkal gyakrabban pórul járnak, s amikor azt hiszik, hogy mindent elértek, akkor buknak el.

LES PASSIONS DE L'AME
A LÉLEK ÉLMÉNYEI

Az élményekről általában
s egyben az ember egész természetéről.

40. §. Miben áll az élmények legfőbb hatása?

Az élmények legfőbb hatása abban áll, hogy az ember lelkét késztetik és rábírják, akarja azt, amire az egyes élmények a testet előkészítik. A félelem érzése tehát arra készteti, hogy menekülni akarjon, a bátorságé pedig, hogy harcolni akarjon.

41. §. Milyen hatalma van a léleknek a test fölött?

Az akarat azonban természeténél fogva annyira szabad, hogy soha semmi sem kényszerítheti. A gondolatok két csoportjából, melyeket a lélekben megkülönböztettem, — előbbiek a cselekedetei, vagyis akaratai, utóbbiak az élményei, a szó legtágabb értelmében véve, beleértve tehát a percepcio minden nemét, — az előbbiek teljesen

a lélek hatalmában vannak, s a test csak közvetve változtathatja meg őket, míg az utóbbiak éppen ellenkezőleg, kizárólag az őket felidéző cselekedetektől függnek, s a lélek csak közvetve változtathatja meg őket, kivéve, ha ő maga idézi őket elő. A lélek szerepe abban merül ki, hogy akar valamit, s pusztán ezzel olyan mozgásra készteti az az agyvelő kis mirigyét, mellyel szorosan egybeforrt, amilyen szükséges a mindenkori szándéknak megfelelő hatás előidézésére.

42. §. Hogyan találjuk meg emlékezetünkben azokat a dolgokat, melyekre emlékezni akarunk?

Amikor lelkünk emlékezni akar valamire, ez a szándéka arra kényszeríti a kis mirigyet, hogy egymás után minden irányba hajladozva szellemi testecskéket (esprits animaux) taszítson az agyvelő különböző pontjai felé, s ezek megtalálják a helyet, ahol a felidézendő dolog nyomot hagyott. Ezek a nyomok az agyvelő pórusai, melyeken a szellemi testecskék a tárgy érzékelésekor áthaladtak, s éppen ezért olyan természetűek, hogy könnyebben nyílnak fel újra ugyanolyan módon az odaérkező testecskék hatására. Ha most a szellemi testecskék eljutnak a megfelelő pórusokhoz, könnyebben tudnak ezekbe behatolni, mint más pórusokba, s ezzel a mirigy olyan különleges mozgását idézik elő, amely feleleveníti a lélek számára a keresett tárgyat, s így felismeri, hogy erre kívánt emlékezni

43. §. Hogyan képzel el, figyel meg valamit és mozgatja a testet a lélek?

Ha olyasmit akarunk elképzelni, amit még sohasem láttunk, szándékunk megint olyan mozgásba hozza a mirigyet, mellyel szellemi testecskéket taszít ki megfelelő pórusok felé s ezek felnyílásával tudja elképzelni a keresett dolgot. Ugyanígy, ha figyelmünket egy időre valaminek a megfigyelésére akarjuk összpontosítani, szándékunk a mirigyet erre az időre a megfelelő irányú elmozdulásában rögzíti. Végül, ha menni akarunk, arra kényszeríti a mirigyet, hogy a mozgást végző izmok felé bocsásson ki szellemi testecskéket.

44. §. Minden szándék természetének megfelelően kapcsolódik a mirigy valamilyen mozgásával. Ügyességgel, vagy megszokás útján azonban elérhető, hogy más mozdulatokkal is kapcsolódjék.

Azonban nem mindíg közvetlen szándék idézi elő a mozgást, vagy azt a hatást, amely a mozgásra késztet, hanem módosulhat ez aszerint, hogy a természet, vagy a megszokás különféleképpen kapcsolta a mirigy egy-egy mozgását az egyes gondolatokhoz. Igy például, ha szemünket arra akarjuk használni, hogy egy távoli tárgyat szemléljen, szándékunk a pupilla kitágulását idézi elő, ha pedig egy közeli tárgyat akarunk szemlélni, ez a szándék összehúzódásra kényszeríti a pupillát. Ha azonban csak azt akarjuk, hogy pupillánk kitáguljon, szándékunk

ellenére sem tágul ki, mivel a természet a mirigynek azt a mozgását, mellyel megfelelő szellemi testecskéket bocsát ki a látóideg felé, hogy tágítsa, vagy összehúzza a pupillát, nem azzal a szándékkal kapcsolta, hogy tágul-jon, vagy szűkűljön, hanem azzal, hogy közeli vagy távoli tárgyakat szemléljen. Ugyanígy, ha beszélünk, csak annak az értelmére figyelünk, amit mondani akarunk, s ezért sokkal jobban és megfelelőbben mozog nyelvünk és aj-kunk ekkor, mintha közvetlenül azt akarnók, hogy ugyanolyan módon mozogjanak, ahogyan a megfelelő szavak kiejtésénél mozognának. Ugyanis a beidegződés ré-vén, melyet a beszéd megtanulása eredményez, a lélek funkciója, mely a mirigy segítségével mozgásba hozza a nyelvet és az ajkakat, a mozgásból adódó szavak érte-mével és nem közvetlenül a mozgással kapcsolódik.

45. §. Milyen hatalma van a léleknek az élmények fölött?

Az élmények nem idézhetők fel és szüntethetők meg közvetlenül az akarat működésével. Elérhetjük azonban közvetett úton, olyan dolgok felidézésével, me-lyek általában kapcsolódnak a kívánt élményekhez, vagy ellentétesek az élménnyel, melyet meg akarunk szüntetni. Ha például bátorságot akarunk ébreszteni magunkban, és le akarjuk győzni a félelmet, nem elegendő ezt akarnunk, hanem igyekeznünk kell azokra az okokra, dolgokra, vagy példákra gondolni, amelyek meggyőznek arról, hogy a veszély nem nagy, hogy a

védekezés nagyobb biztonságot nyujt, mint a futás, hogy a győzelem dicsőséget és örömet okoz, a futást pedig megbánjuk és szégyeljük.

46. §. Miért nem rendelkezik a lélek teljes mértékben élményeivel?

Különleges oka van annak, hogy a lélek nem tudja azonnal változtatni, vagy rögzíteni az élményeket. Ezért tettem hozzá az élmények meghatározásához az előbb azt, hogy a szellemi testecskék bizonyos különleges mozgása nemcsak felidézheti, hanem tartóssá és erősebbé is teheti az élményeket. Ennek oka az, hogy az élmények legnagyobb részét bizonyos emoció kíséri, mely a szívben s ennek következtében a vérben és a szellemi testecskékben is jelentkezik. Ezáltal az élmény ugyanúgy megmarad elménkben mindaddig, amíg az emóció meg nem szűnik, mint ahogy az érzékelhető tárgyakról való érzetünk is fennáll, amíg azok érzékszerveinkre hatnak. Ha tehát a lélek figyelmét igen erősen ráirányítja egy dologra, érzéketlen maradhat kisebb zajjal, vagy enyhe fájdalommal szemben, annyira azonban nem maradhat érzéketlen, hogy a mennydörgést ne hallja meg, vagy ne érezze a kezünket égető tüzet. Ugyanígy tud gyengébb élmények fölött elsiklani, de nem győzheti le az igen heves és erős élményeket, legföljebb miután a vér és a szellemi testecskék emociója lecsillapodott. Az akarat azalatt, amíg az emoció teljes erejével hat, legföljebb annyit tehet, hogy nem reagál hatására, s vissza-

fojtja a mozdulatokat, melyekre az testünket készteti. Ha például a harag arra ingerel, hogy kezemet ütésre emeljem, az akarat rendszerint visszatarthat, vagy ha a félelem futásra készteti az embereket, az akarat megállíthatja őket s ehhez hasonlóan hathat más esetekben is.

47. §. Miben állnak a küzdelmek, melyeket az emberek elképzelése szerint a lélek felső és alsó része vívnak?

Mivel a test szellemi részecskék segítségével ellenkező mozgásra akarja bírni a mirigyet, mint a lélek a szándékokkal, az emberek azt képzelik, hogy a lélek alsó úgynevezett érzelmi és felső, értelmi része, vagyis az ösztönös vágyak és az akarat között küzdelem áll elő. Holott csak egy lélek van bennünk, s ennek nincsenek különböző részei, hanem egyszersmind érzelmi és értelmi, vágyai pedig azonosak a szándékokkal. A tévedés, hogy két, rendszerint egymással ellentétes szerepet játszatnak a lélekkel, onnan ered, hogy nem tudják helyesen elválasztani a lélek funkcióit a testiektől, mert csak ezeknek tulajdonítható minden ellenkezés, amit az értelemmel szemben magunkban tapasztalunk. Nem lehet szó tehát küzdelemről, csupán arról, hogy a kis mirigyre, mely az agyvelő közepén helyezkedik el, egyrészt a lélek hat, másrészt a szellemi testecskék, melyek valójában testek, s így gyakran előfordul, hogy a két impul-

zus ellentétes, és az erősebb megszüntetheti a másik hatását. Kétféle mozgást különböztethetünk meg tehát, amelyeket a szellemi testecskék idéznek elő a mirigyben: az egyik közli a lélekkel a tárgyakat, melyek érzékeinkre hatnak, vagy a benyomásokat, melyek az agyban keletkeznek, azonban nem fejt ki semmiféle hatást az akaratra. A másik hatással van akaratunkra, mégpedig olyan módon, hogy előidézi az élményeket s ezzel együtt az azokat kísérő testi mozdulatokat. Az előbbi gyakran meggátolhatja ugyan a lelket a cselekvésben, s ugyanúgy a lélek is meggátolhatja mozgásában, mégsem áll közvetlenül ellentétben a lélekkel, s nem észlelünk küzdelmet. Ez csak a másik mozgás és az ezzel ellenkező szándékok közt áll elő, például két olyan hatás közt, melyet egyrészt szellemi részecskék idéznek elő a mirigyben, hogy kívánjon valamit, másrészt amelyet a lélek okoz azzal a szándékával, hogy ugyanezt kerülje. Ezt a küzdelmet legfőképpen az okozza, hogy a lélek, amint már előbb mondtam, nem tud közvetlenül és azonnal felidézni élményeket, hanem kénytelen fogásokhoz folyamodni és egymás után felsorakoztatni megfelelő érveket. Igy esetleg egyik elég erős lesz, hogy egy pillanatra megváltoztassa a szellemi testecskék áramlását, de ugyanakkor egy következőnek már nem sikerül, s így a testecskék újra hatnak, mivel az előbbi állapot, mely az idegekben, a szívben és a vérben fennállt, ezalatt nem változott. Ezért érzi a lélek, hogy csaknem egyidejűleg kívánja és elutasítja ugyanazt a dolgot, és ez adott alkalmat arra, hogy két egymással küzdő erőt képzeljünk magunkban. Olyankor is érezhetünk küzdelmet

magunkban, amikor ugyanaz a dolog lelkünkben is kelt élményeket, s a testben is felidéz egyben megfelelő mozgásokat, melyekre a lélek nem adott utasítást és amint észreveszi, megszünteti, vagy igyekszik elfojtani őket. Tapasztalhatjuk ezt olyankor, amikor valami, ami félelmet ébreszt lelkünkben, egyszermind szellemi testecskéket küld az izmokhoz, melyek lábunkat futásnál mozgásba hozzák, ugyanakkor pedig az a szándékunk, hogy bátrak maradjunk, meggátolja ezt a mozgást.

48. §. Miből ismerhetjük meg a lélek erős vagy gyenge voltát és mi a leggyengébbek hibája?

Ezeknek a küzdelmeknek a kimeneteléből ítélheti meg mindenki lelke erejét, vagy gyöngeségét, mert akiknek az akarata legkönnyebben győzedelmeskedik érzéseik és az ezeket kísérő testi megnyilvánulások fölött, azok rendelkeznek kétségtelenül a legerősebb lélekkel. Vannak azonban olyanok, akik sohsem teszik próbára erejüket, mert akaratuk nem saját fegyvereivel száll harcba, hanem csak azokkal, melyeket más élmények nyujtanak, hogy az előbbi élményekkel szembeszállhassanak. Az akarat saját fegyvereinek pedig a jó és rossz ismeretén alapuló, megdönthetetlen és határozott elveket nevezem, melyeknek megfelelően akarja cselekedeteit kormányozni. A leggyengébb lelkek tehát azok, melyeknek akarata nem határozza el magát bizonyos igazságok követésére, hanem mindenkor élményeire bízza magát s mi-

vel ezek gyakran homlokegyenest ellenkeznek egymással, hol erre, hol arra ragadják, s a lehető legsiralmasabb állapotba juttatják a lelket. Igy mivel a félelem a halált a legfőbb rossznak tünteti fel, melyet csak menekülléssel kerülhetünk el, az önérzet pedig azt sugalja, hogy a szégyenletes futás még a halálnál is rosszabb, ez a két élmény hat felváltva az akaratra, mely hol az egyikre, hol a másikra hallgat s ellentmondásokba keveredve szolgává és boldogtalanná teszi a lelket.

49. §. A lélek ereje nem állhat meg az igazság ismerete nélkül.

Igaz azonban, hogy igen kevés olyan gyenge és határozatlan ember akad, aki csak azt akarja, amit élményei parancsolnak. Az emberek zöme határozott ítéletekkel rendelkezik s ezek követése szabja meg cselekedeteik egy részét. S habár gyakran helytelenek is ezek az elvek, s nem egyszer élményeken alapulnak, melyek valamikor megtévesztették és hatalmukba kerítették az akaratot, minthogy akkor is követik ezeket, amikor az ítéletüket befolyásoló élmény nem hat már, mégis azt mondhatjuk, hogy a lélek saját fegyverei, s aszerint ítélhetjük meg a lélek erejét vagy gyengeségét, hogy menynyire követi ezeket az ítéleteket és áll ellen velük ellenkező pillanatnyi élményeknek. Igen nagy különbség van mindazonáltal a kétféle meggyőződés között, aszerint, hogy hamis meggondolásokból indultak-e ki, vagy pedig

az igazság ismeretén alapulnak. Ha tudniillik az utóbbiakat követjük, biztosak lehetünk abban, hogy sohasem fogjuk megbánni tetteinket, míg aki az előbbieket követi, kénytelen mindent megbánni, ha egyszer felismeri tévedését.

50. §. A lélek sohasem lehet annyira gyenge, hogy helyes irányítás mellett ne szerezhetne feltétlen hatalmat érzései fölött.

Hasznos belátnunk azt is, hogy bár a mirigy minden mozdulata, mint már előbb mondottam, születésünktől kezdve egy-egy gondolatunkhoz kapcsolódott természetének megfelelően, megszokás révén mégis kapcsolhatjuk más gondolatokhoz. A tapasztalat azt mutatja, hogy a szavak például a mirigy megfelelő mozdulatait idézik elő, holott csupán hangokat közölnek a lélekkel, ha kimondjuk őket, vagy csak jeleket, ha le vannak írva, mégis a megszokás révén, hogyha halljuk a hangokat vagy látjuk a betüket, elérik azt, hogy arra gondoljunk, amit jelentenek, s az értelmüket fogjuk föl inkább, mint a betük alakját vagy a szótagok hangzását. Ugyanígy hasznos tudnunk azt is, hogy bár mind a mirigy, mind az agyvelő szellemi testecskéinek mozgásai, melyek a lélek elé vetítik a tárgyakat, természetes módon kapcsolódnak azokkal a mozgásokkal, amelyek a megfelelő élményt keltik a lélekben, megszokással mégis el tudjuk választani azoktól és helyettesíthetjük teljesen eltérő érzésekkel, sőt egyetlen esemény elegendő ehhez s nem

szükséges hosszas gyakorlat. Ha például jóétvággyal eszünk valamilyen ételt és váratlanul valami undorítót találunk benne, meglepetésünk annyira megváltoztatja elménk egész elrendezését, hogy attól fogva megborzadunk, ha azt az ételt látjuk, pedig azt megelőzően élvezettel ettük. Ugyanezt tapasztalhatjuk az állatoknál is, mert ha nem is rendelkeznek értelemmel, sőt valószínűleg öntudattal sem, a szellemi részecskék és a mirigy mozgása, mely bennünk az élményeket kelti, azokban is felidézi, erősíti vagy tartóssá teszi — ha nem is az élményeket, mint az emberben, — az idegek és izmok működését, melyek az élményeket követik. Ha a kutya megpillant egy fürjet, természete arra indítja, hogy odafusson, ha pedig puskadörrenést hall, a zaj arra készteti, hogy meneküljön. Mégis arra nevelik általában a kutyákat, hogyha meglátnak egy fürjet, megálljanak s a dörrenésre, mikor a madárra lőnek, odafussanak. Ezek a példák azért hasznosak, mert mindenkit arra buzdíthatnak, hogy érzéseit megfigyelje, mert ha némi ügyességgel oktalan állatok agyának működését is sikerül megváltoztatnunk, nyilvánvaló, hogy embereknél sokkal inkább elérhetjük ezt s még azok is, akik a leggyengébb lélekkel rendelkeznek, megszerezhetik élményeik felett a szinte korlátlan hatalmat, ha kellő igyekezettel nevelik és irányítják lelküket.

DISCOURS DE LA MÉTHODE
ÉRTEKEZÉS A MÓDSZERRŐL

Néhány erkölcsi szabály a Módszerből.

Ha hozzá akarok kezdeni házam újjáépítéséhez, nem elegendő azt lebontanom, anyagról és építőmesterről gondoskodnom vagy magam végeznem az építés munkáját, azonkívül pontos terveket készítenem, hanem szállásról is kell gondoskodnom, ahol a munka ideje alatt kényelmesen lakhatom. Ugyanígy ahhoz, hogy cselekedeteimben ne legyek bizonytalan, amíg értelmem parancsára ítéleteimet bizonytalannak tekintem, s a lehető legboldogabban élhessek ezután, ideiglenesen egy etikát dolgoztam ki, mely csak három-négy maximából áll. Ezeket szeretném most közölni.

Az első szabály: engedelmeskednem kell hazám törvényeinek és szokásainak s híven meg kell tartanom a vallást, melyben Isten kegyelméből gyermekkorom óta nevelkedtem, viselkedésemben pedig azt a legmértékletesebb és túlzásoktól legtávolabb eső felfogást kell követnem, melyet a legjózanabb gondolkodásuak vallanak, kikkel együtt kell élnem. Mert ha mostantól fogva a magam felfogását semmisnek tekintem — hiszen vizsgálat alá akarom vetni — meggyőződésem szerint a leg-

jobb, amit tehetek, hogy a józan gondolkodásuak felfogását követem. Lehetséges ugyan, hogy vannak a perzsák vagy kínaiak között ugyanolyan józan gondolkodásuak, mint közöttünk, mégis a leghasznosabbnak látszott, hogy azokhoz alkalmazkodjam, akikkel együtt élek. Hogy pedig valóban megismerjem felfogásukat, inkább arra kell figyelnem, hogyan viselkednek, mint arra, amit mondanak, nemcsak azért, mert az erkölcsök romlottsága miatt kevesen mondják azt, amit hisznek, hanem azért, mert legtöbben maguk sincsenek tisztában vele. Hiszen más értelmi funkció hinni valamit és más tudni azt, hogy mit hiszünk, s gyakran találjuk egyiket a másik nélkül. A többféle egyaránt bevett felfogás közül pedig azért választom a legmérsékeltebbet, mert a gyakorlatnak ez felel meg legjobban s így valószínűleg a legjobb is, hiszen minden túlzás egyúttal rossz is szokott lenni. Végül pedig ezt követve térek le legkevésbbé a helyes útról, ha ugyanis egyik végletet követve tévedek, bizonyára a másik végletet kellett volna követnem. A túlzásokhoz számítottam első sorban minden ígéretet, mellyel az ember szabadságát korlátozza. Ezzel azonban nem a törvényeket akarom helyteleníteni, melyek a gyenge jellemek állhatatlansága miatt megengedik, hogy jószándékú tervek esetén fogadalmat tegyünk, vagy a kereskedelmi élet biztonsága érdekében erkölcsileg közömbös ügyekben szerződéseket kössünk, melyek ígéretünk megtartására köteleznek bennünket. Mivel azonban nem ismerek a világon semmit, ami mindig változatlan maradna s a magam részéről remélem, hogy ítéleteimet mindjobban tökéletesíthetem s nem fogom helytelenebbé

tenni, úgy találtam, hogy a józan ész ellen vétenék, ha arra kötelezném magam, hogy amit egyszer igaznak tekintettem, később is annak veszem, holott esetleg már nem az, vagy én már nem tekintem annak.

A második szabály a következő: cselekedeteimben oly szilárdnak és határozottnak kell lennem, amennyire tőlem telik. Ha tehát egy felfogást helyesnek fogadtam el, bármennyire kétes is ez, éppoly tántoríthatatlanul kell követnem, mintha teljesen biztos lenne. Példaképül az erdőben eltévedt vándort veszem, az sem bolyonghat hol erre, hol arra fordulva, még kevésbbé állhat meg egyhelyben, hanem egyenesen egy irányban kell haladnia, s nem szabad letérnie vélt okok miatt, habár a kiindulásnál is csupán a véletlen késztette, hogy azt az irányt válassza. Ugyanis, ha ezzel nem is jut közvetlenül céljához, végül mégis az erdő szélére ér, ahol valószínűleg jobban tájékozódhat, mint az erdő mélyén. Ugyanígy az életben is előfordul, hogy bizonyos dolgok nem tűrnek halasztást s ilyenkor bizonyosan helyes, ha a legvalószínűbb elgondolást követjük, hiszen a helyes megoldást nem tudjuk felismerni. És ha nem is látjuk két felfogás közül az egyiket indokoltabbnak a másiknál, mégis döntenünk kell az egyik mellett s attól kezdve a gyakorlat szempontjából nem szabad többé kétesnek tekintenünk, hanem helyesnek és biztosnak kell elfogadnunk, mert a szempontoknak, melyek arra késztettek, hogy kövessük, megfelel. Ez a meggondolás elegendőnek bizonyult ahhoz, hogy megszabadítson a lelkiismeretfurdalásoktól és késői megbánásoktól, melyek általában a gyenge és ingadozó jellemeket nyugtalanítják, akik áll-

hatatlanságukban jónak látják s megteszik azt, amit később helytelennek ítélnek.

Harmadik maximám a következő: mindig inkább azon kell igyekeznem, hogy magamat győzzem le, mint a sorsot és inkább kívánságaimat próbáljam megváltoztatni, mint a világ rendjét. Általában pedig hozzá kell szoknom a gondolathoz, hogy semmi sincs hatalmamnak oly mértékben alávetve, mint gondolataim, tehát ha azt, amit a rajtunk kívül álló dolgokkal tehetünk, megvalósítottam mindent, amit nem sikerült elérnem, számomra lehetetlennek kell tekintenem. Ez a meggondolás megakadályozott abban, hogy attól fogva bármi olyat kívánjak, amit semmiképpen sem érhetek el, s megelégedtem a lehetségessel. Akaratunk ugyanis természettől fogva nem áhitozik többre, mint amit az értelem valami módon elérhetőnek mutat. Ezért ha belátjuk, hogy mindaz, ami azon kívül esik, képességeink számára hozzáférhetetlen, éppoly kevéssé fogjuk fájlalni, hogy nem rendelkezünk olyasmivel, ami véleményünk szerint velünk születhetett volna, s amit önhibánkon kívül nélkülözünk, mint ahogyan nem sajnáljuk, hogy nem vagyunk Kína vagy Mexikó császárai. A szükségből tehát, ahogy mondják, erényt csináltunk, s ahogy azt sem kívánjuk, hogy ugyanakkor egészségesek legyünk, amikor betegek vagyunk, vagy szabadok legyünk, amikor börtönben ülünk, éppoly kevéssé vágyódunk arra, hogy testünk olyan elpusztíthatatlan anyagból álljon, mint a gyémánt, vagy szárnyunk legyen, hogy repülni tudjunk, mint a madarak. Persze belátom, hogy

hosszas gyakorlattal és gyakran megismételt elmélkedéssel szokhatunk csak hozzá ahhoz, hogy a dolgokat erről az oldalukról szemlélhessük. S azt hiszem, ebben rejlett a régi filozófusok titka, kik megadták magukat a szerencse szeszélyeinek, és fájdalmaik vagy szegénységük ellenére boldogságban isteneikkel vetekedtek. Ők ugyanis belemélyedtek az emberi képességek természetszabta határainak vizsgálatába, s teljes megnyugvást leltek abban, hogy csak gondolataik felett rendelkeznek hatalommal, ez a belátás pedig visszatartotta őket attól, hogy többre törekedjenek, ugyanakkor pedig oly korlátlanul rendelkeztek önmagukkal, hogy méltán tarthatták magukat gazdagabbaknak és hatalmasabbaknak, szabadabbaknak és boldogabbaknak mindenkinél, aki nem szerezte meg magának ezt a bölcsességet, s bármennyire is részesült a természet és szerencse legmagasabb ajándékaiban, mégsem érhetett el mindent, ami kívánt.

Végül etikai szabályaim konkluziójaképpen megpróbáltam vizsgálat alá venni az összes foglalkozásokat, melyeket az emberek az életben űznek, hogy így, a legjobbat választhassam magamnak. Anélkül, hogy mások mesterségét elítélném, úgy láttam, hogy nem cselekedhetek helyesebben, mint ha folytatom azt, amihez hozzáfogtam, életemet értelmem fejlesztésére fordítom, s követve a módszert, melyet felállítottam a magam számára, addig haladok az igazság megismerésében, ameddig képességeim engedik. S valóban oly teljes megelégedését érzek, mióta ezt a módszert alkalmazom, hogy ember aligha érezhet életében édesebb és ártatlanabb örömet.

Amint ugyanis napról-napra újabb igazságokat ismerek fel segítségével, melyek elég fontosaknak s az emberek előtt általában ismeretleneknek tünnek, az ebből nyert kielégülés annyira eltölti szellemem, hogy semmi meg nem zavarhatja. A három fenti maximát persze csak arra a szándékomra alapítottam, hogy tovább képezzem magam. S mert Isten mindnyájunknak adott annyi belátást, hogy meg tudjuk különböztetni az igazat a hamistól, nem hihettem, hogy akár egy pillanatra is megelégedhetem mások véleményével, ha el nem határoztam volna, hogy amint megjön az ideje, a magam eszével vizsgálom meg őket. S nem tudtam volna lelkiismeretfurdalás nélkül követni őket, ha nem reméltem volna, hogy így sem mulasztom el az alkalmat, hogy jobbat találjak, ha egyáltalán találhatok ilyet. Végül nem tudtam volna vágyaimat fékezni és megelégedetten élni, ha annak tudatában, hogy minden ismeretet megszerezhetek, ami felfogóképességem számára elérhető, nem követtem volna azt az utat, melyen haladva az összes igazi javakat is elérhetőnek éreztem, amelyeket valaha is megkívánhatok. Ugyanis akaratunk csupán aszerint kíván vagy kerül minden dolgot, hogy értelmünk jónak vagy rossznak mutatja, elegendő tehát helyesen ítélnünk, hogy helyesen is cselekedjünk, s ha oly jól ítélünk, amennyire tőlünk telik, egyúttal a legjobbat cselekedhetjük is, tehát megszerezhetjük az erényeket, s velük együtt mindazokat a javakat, melyeket az ember elérhet. Mivel pedig mindebben biztosak lehetünk, sohsem leszünk elégedetlenek.

LEVÉL ERZSÉBETHEZ

(Egmond, 1645 május 18.)

A lappangó láz okát leggyakrabban a szomorúságban kell keresnünk, s mivel a sors Fenséged házát oly makacsul üldözi és szüntelenül alkalmat ad az elkedvetlenedésre, — hiszen eléggé ismertek és figyelmet keltőek ezek az események, — nem is kell sokat kutatnom vagy mélyebben belemerülnöm az ügyekbe, hogy felismerhessem, miben áll Fenséged gyengélkedésének legfőbb oka. S nem is hihetjük, hogy ettől másképp megszabadulhatna, mintha erényeinek erejével találja meg a sors megpróbáltatásai ellenére lelke nyugalmát. Jól tudom, mennyire oktalan örvendezésre buzdítani azt, akit a sors nap-nap után újabb szomorúsággal sujt, s nem tartozom a kegyetlen filozófusok közé, akik az igazi bölcset érzéketlennek képzelik. Azt is tudom, hogy Fenségedet kevésbbé bántja az, ami személyét éri, mint ami a család és az érintett személyek jólétét támadja, s ez szemben Fenséged legszeretetreméltóbb vonása. De a lényeges különbség, mely a nagy szellemeket a közönséges és alantas lelkektől elválasztja, elsősorban abban áll, hogy a közönségesebbek elragadtatják magukat szenve-

déseiktől és aszerint boldogok vagy boldogtalanok, hogy ami éppen történik velük, jóleső vagy kellemetlen-e számukra. Ezekkel szemben a nagy lelkek oly erős és hatalmas szellemmel rendelkeznek, hogy bár őket is éri szenvedés, és nem egyszer fájdalmasabb, mint a közönséges embereket, értelmük mégis megőrzi uralmát, s így a csapások inkább hasznukra válnak s hozzájárulnak a teljes boldogsághoz, melyet már életükben élveznek. Mert egyrészt felismerik, hogy halhatatlanok s a legnagyobb kielégülésben részesülhetnek, másrészt pedig belátják, hogy halandó és törékeny testtel születtek, mely számtalan bizonytalanságnak van kitéve s nem kerülheti el néhány esztendő után a pusztulást. Ezért minden tőlük telhetőt elkövetnek, hogy életük sorsa kedvezően alakuljon, de ugyanakkor oly kevésre becsülik az örökkévalóság szempontjából, hogy fordulatait úgy szemlélik, ahogyan egy komédia eseményeit nézzük. De amint a szomorú és siralmas történetek, melyek a színpadon játszódnak, ha könnyeket is csalnak elő szemünkből, éppúgy felüdítenek, mint a vidám darabok, a nagy emberek, akikről szóltam, megnyugvást nyernek minden velük történt eseményből, ha mégoly fájdalmas és elviselhetetlen is. Ha tehát fájdalmat éreznek testükben, megtanulják türelemmel elviselni s erejük tudata örömmel tölti el őket. Ha pedig látják, hogy barátjukat nagy megpróbáltatás érte, együttéreznek vele, igyekszenek megszabadítani bajától, s nem riadnak vissza attól sem, hogy szükség esetén halálos veszéllyel is szembenézzenek. Mert ilyenkor lelkiismeretük megnyugvása, hogy megtet-

ték kötelességüket és dicséretre méltó, nemes dolgot cselekedtek, boldogabbá teszi őket, mint amennyire lelküket a részvét fájdalma lesujtotta. A szerencse legnagyobb bőkezűsége pedig éppoly kevéssé részegíti meg és kapatja el őket, ahogy nem veri le és szomorítja el őket a legszörnyűbb szerencsétlenség sem annyira, hogy testük, mellyel egybeforrtak, belebetegedhetne.

LES PASSIONS DE L'AME
A LÉLEK ÉLMÉNYEI

A különleges élményekről.

149. §. A megbecsülésről és megvetésről.

Miután az alapvető hat élményt, melyek a genusokat képviselik, felsoroltam, s most már minden más élményt, mint alfajokat, ezek alá csoportosíthatunk, rövidre fogva leírom ez utóbbiak lényeges vonásait, betartva azt a sorrendet, melyet eddig követtem. Az első kettő a megbecsülés és a megvetés. Habár ezek az elnevezések csak az egyes dolgok értékének élményektől mentes megállapítását jelentik, mivel ezekből az értékmegállapításokból gyakran élmények is származnak, melyeknek külön nevet nem adtak, azt hiszem helyesen alkalmazhatom fenti neveket a megfelelő élményekre is. Ezek szerint a megbecsülés, ha élménynek vesszük, a léleknek az a hajlandósága, hogy a megbecsült dolog értékes voltát tartsa szem előtt, s ezt a szellemi testecskék olyan különleges mozgása idézi elő, mely az agyvelőben lejátszódva erősíti az erre vonatkozó benyomásokat. Ezzel ellentétben a megvetés élménye a lélek-

nek az a hajlandósága, hogy a megvetett tárgy csekély és alantas voltát szemlélje, s ezt a testecskék olyan mozgása okozza, mely a dolog alantasságáról való ideánkat erősíti.

150. §. A fenti két élmény a csodálat két fajtája.

Ez a két élmény tehát a csodálat két fajtája. Mert ha nem csodáljuk valaminek nagy vagy csekély voltát, s nem tartjuk többre vagy kevesebbre, mint ahogy az értlem parancsolja, úgy élményektől mentesen becsüljük csak, vagy vetjük meg. De mivel gyakran a szeretet kelti bennünk a megbecsülést, a megvetést pedig a gyülölet, az értékelés nem általános érvényű, hanem azon alapszik, hogy inkább vagy kevésbbé vagyunk hajlamosak figyelemre méltatni a tárgy nagyságát vagy csekélységét aszerint, hogy több vagy kevesebb vonzalmat érzünk iránta.

151. §. Ez a két élmény akkor a legfontosabb, ha önmagunkra vonatkozik.

Ez a két élmény általában mindenfajta dologra vonatkozhat, különösen figyelemreméltóak azonban, ha saját magunkra irányul, vagyis saját érdemeinket illetjük megbecsüléssel vagy megvetéssel. Ilyenkor a szellemi testecskék mozgása, mely az érzést előidézi, annyira nyil-

ványaló, hogy azoknak, akik a szokottnál jobb vagy rosszabb véleménnyel vannak magukról, mozdulatait, arckifejezését, járását is megváltoztatja, és általában minden megnyilvánulásukat befolyásolja.

152. §. Mi az, amiért magunkat becsülhetjük?

Mivel a bölcseség egyik alapvető tényezője, hogy tudjuk, miért és mennyire becsülhetjük magunkat vagy érezhetünk megvetést magunk iránt, megpróbálom erre vonatkozó véleményemet kifejteni. Egyetlen olyan dolgot találok az emberben, mely joggal érdemessé teszi arra, hogy becsülje magát, mégpedig az, hogy szabad akarattal rendelkezik és teljes mértékben uralkodik szándékai fölött, mert csak azokért a cselekedeteinkért illet joggal dícséret vagy megrovás, amelyek szabad akaratunktól függnek és csaknem hasonlóakká válunk Istenhez azáltal, hogy szabad akaratunk a magunk urává tesz, ha ugyan méltatlanul el nem játsszuk a jogokat, melyekkel felruház.

153. §. Miben áll a nemeslelkűség?

Az igazi nemeslelkűség, melynek tudatában az ember a lehető legtöbbre becsülheti magát, csak részben áll annak felismerésében, hogy semmi sem oly igaz

tulajdona az embernek, mint az, hogy akaratával szabadon rendelkezik és csak azért illetheti dícséret vagy gáncs, hogy helyesen vagy helytelenül élt ezzel a szabadsággal. Másrészt azonban abban áll, hogy szilárd és tántoríthatatlan eltökéltséget érez magában, hogy mindig helyesen használja szabadságát, azaz sohasem marad az akarat híjával, hogy arra vállalkozzék, amit legjobbnak ítélt és véghez is vigye azt, s így valóban az erény útján haladjon.

154. §. A nemeslelkűség megakadályoz abban, hogy embertársainkat megvessük.

Azok az emberek, akik ezzel az érzéssel és önismerettel rendelkeznek, könnyen belátják, hogy minden egyes embertársuk éppúgy rendelkezhet vele, mert semmi sincs benne, ami másoktól függne. Ezért sohasem vetnek meg senkit, és ha látják is, hogy mások hibáznak, s ezzel megmutatják gyengeségeiket, mégis inkább hajlanak arra, hogy elnézzék, mint gáncsolják, s inkább azt hiszik, hogy az ismeretek és nem a jóakarat hiánya okozza, hogy vétenek. Mivel pedig sokkal alacsonyabbrendűek sem lehetnek azoknál, akik nagyobb vagyonnal vagy ranggal, több értelemmel vagy tudással, s nagyobb szépséggel rendelkeznek, nem is becsülik magukat sokkal kevesebbre azoknál, akik valamiben túlszárnyalják őket, hiszen mindezeket a dolgokat igen csekély fontosságúaknak tartják szembeállítva a jóakarattal, melyért egyedül

becsülik magukat, s melyről feltételezik, hogy egyaránt megvan vagy lehet minden embertársukban.

155. §. Miben áll az alázat erénye?

Éppen ezért a legnemesebb lelkű emberek általában a legalázatosabbak is. Az alázat erénye pedig azon a belátáson alapszik, hogy természetünk esendő, s hogy magunk is elkövettünk vagy elkövethetünk hibákat, melyek semmivel sem csekélyebbek azoknál, melyeket embertársaink elkövetnek. Ez a belátás eredményezi, hogy nem tartjuk magunkat senkinél előbbrevalónak, s feltételezzük, hogy embertársaink, kik mind rendelkeznek a szabad ítélőképességgel, éppoly helyesen használják azt, mint mi magunk.

156. §. Melyek a nemeslelkűség tulajdonságai, és hogyan óv meg az élmények minden szertelenségétől?

Azok az emberek, akiket ebben az értelemben nemeslelkűeknek nevezhetünk, természetesen nagy tettek véghezvitelére törekszenek, de sohasem vállalkoznak többre, mint amennyit erejük elbír. Mivel pedig azt becsülik legtöbbre, ha jót tehetnek embertársaikkal, s megvetik a maguk érdekét, ezen meggondolásuk alapján mindenkivel szemben udvariasak, barátságosak és készségesek. Ugyanakkor teljes mértékben uralkodnak érzé-

seiken, különösképpen az indulatokon. Igy mentesek az irigységtől, mert minden olyan dolgot, aminek megszerzése nem tőlük függ, igen kevésre tartanak. Mentesek az embertársaik iránti gyűlölettől, mert mindenkit egyaránt becsülnek; szabadok a félelemtől, mert az erénybe vetett hitük biztonságot nyujt nekik. Végül a haragtól, mert azáltal, hogy igen csekély jelentőséget tulajdonítanak mindennek, ami másoktól függ, sohsem adnak ellenségeiknek annyi előnyt, hogy észrevegyék, ha megsértették őket.